

مجلة تراثية فصلية محكمة

تصدرها دار الشؤون الثقافية العامة / وزارة الثقافة

السنة(٤٠) المجلد الاربعون/ العدد الثالث ٢٠١٣م/١٤٣٤هـ

البريد الالكتروني dar_iraqculture@yahoo.com

عنوان المراسلة

دار الشؤون الثقافية العامة / حي تونس- الأعظمية ص.ب: ٤٠٣٢ بغداد/جمهورية العراق هاتف ٤٤٣٦٠٤٤ فاكس: ٤٤٦٧٦٠

المشاركة السنوية

أفراد/ ١٦٠٠٠ دينار: مؤسسات ٣٠٠٠٠ دينار/ داخل العراق.... أفراد /٨٦ دولار.. مؤسسات /٦٦ دولار/الدول العربية

أفراد٨٧/دولار.... مؤسسات/٧٢ دولار/الدول الاجنبية

في هذا العدد

المحتوى

٢٠١٣
بغداد
عاصمة الثقافة العربية

المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٣



فلسفة الدين عند برجسون

أ. د. قيس هادي احمد
مركز احياء التراث العلمي العربي
ـ جامعة بغداد ـ

مقدمة:

يعتبر هنري برجسون(١٨٥٩ـ ١٩٤١م) من كبار الفلاسـفة الفرنسـيين المعاصرين الذين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة، عن طريق نقد المذهب المادي ومحاولة العثور على ثغرات يمكن النفاذ منها لترويج الفلسفة الدينية والروحية. لهذا نال شهرة كبيرة بإعتباره من كبار نقـاد النزعة المادية في التفكير، كما نال حظوة شعبية بإعتباره المدافع الأكبر عن العقـائد التي كانت راسخة في قلوب الناس، كالايمان بالله والخلود دون ان يكونوا بذلك قد تخلوا عن الفلسفة[١].

كانت فلسفة برجسون الدينية رد فعل على العلم لصالح الايمان بالقوى الغيبيـة، فهو ينتمي الى التراث اللاعقلي وللحركة الرومانسية. يبدو هذا واضحاً من تأكيده على اهمية الفعل بالنسبة الى أي شيء آخر، وكان في ذلك يعبر عن قدر من نفاد الصبر تجاه الاستخدام الدقيق والنزيه للعقـل

والبحث العلمي فمن أهم سمات الفكر العقلي العلمي بحثه عن الدقة. الا ان برجسون يرى اننا حين نحاول الالتزام بالتفكير العقلي وبالتجربة العلمية، فلابد لنا من إقتناص الحركة العابرة للتجربة وحصرها داخل اطار اللغة، وهذا يوقف تدفق الواقع وصيرورته، لأننا سنستعيض عنه بصورة لفظية سكونية هزيلة. في حين ان الهدف الذي يسعى اليه برجسون هو الدفاع عن حقيقة التجربة وصيرورتها، في مقابل ما اعتبره تشويهاً تتعرض له حين تتحول الى صيغ جامدة تنتمي الى العقل وتصوراته عن العالم[٦].

ان المنطق عند برجسون هو العنصر الذي ينبغي تجاوزه، بإعتباره اداة العقل الذي هو عاجز عن ملاحقة صيرورة الواقع التجريبي وحيويته التي لا تقف عند حد ولا يمكن التعبير عنها باللغة المنطقية المتعارف عليها في الفلسفة والعلم، لهذا كان برجسون لا عقلياً في نظريته الكونية والمعرفية.

ان تفكير برجسون في الحياة النفسية، هو الذي قاده الى انكار قول الماديين انها مؤلفة من ظواهر منفصلة تتصل بموجب قوانين التداعي، وان هذه لا تختلف عن الظواهر الطبيعية في قابليتها على القياس والحساب، وجاءت رسالة للدكتوراه (١٨٨٩م) معلنة لهذا الانكار بقوة وبراعة لفتنا اليه الأنظار، بحيث تنفس بعض المثقفين الصعداء ممن كانوا يضيقون ذرعاً بالتفكير العلمي والفلسفي الذي لا يسمح لهم بالترويج لعقائدهم الدينية وتصوراتهم الميتافيزيائية.

أساس فلسفة برجسون الدينية:

تعود فلسفة الدين عند برجسون الى النظرية الثنائية للعالم. غير ان المبدأين اللذين أرجع الكون اليهما يختلفان عما قالت به النظريات الثنائية السابقة (في التسمية فقط). فاحدهما هو المادة، اما الآخر فهو ما اسماه (المبدأ الحيوي) وهو مبدأ ميتافيزيائي يستعصي ادراكه على العقل. هاتان القوتان الكبيرتان، المادية من جهة والحيوية، من جهة اخرى، تشتبكان في صراع دائم يحاول فيه الاندفاع الايجابي للحياة ان يتغلب على العقبات التي تضعها أمامه المادة الجامدة. وفي هذه العملية تتشكل القوة الحيوية الى حد ما، بالظروف المادية التي تعمل فيها، ولكنها تحتفظ مع ذلك بصفة الحرية المتأصلة فيها.

ويرفض برجسون نظريات التطور لميولها العقلانية التي لا تسمح بإنبثاق أي شيء جوهري جديد. فاللاحق يبدو متضمناً على نحو ما بالسابق، أو محكوماً به، مما يهدد بضياع حرية فعل القوة الحيوية. فالتطور في رأيه يجب ان يتمخض عن تجديد أصيل، ويجب ان يكون خلاقاً بالمعنى الحرفي للكلمة. هذه النظرية عرضها في اشهر كتبه عام (١٩٠٧)، تحت عنوان (التطور الخلاق). والواقع ان نوع المسار التطوري الذي يفترضه برجسون مأخوذ مباشرة من التشبيه بالخلق أو الابداع الفني: فكما ان ما يحرك الفنان الى الفعل هو نوع من الحافز الخلاق، كذلك تعمل القوة الحيوية في العالم. أي ان التغيرات التطورية تحدث عن طريق اندفاعات خلاقة مستمرة



تهدف الى إيجاد سمات جديدة معينة لم يكن لها وجود من قبل.

اما بالنسبة الى الانسان، فإن العملية التطورية قد أوصلتنا الى حيوان طغى فيه العقل على الغريزة. ويرى برجسون ان هذا أمر مؤسف، فقد اتجه عقل الانسان الى خنق غرائزه، فسلبه بذلك حريته. ذلك لأن العقل ــ بطبيعته ــ يفرض قيوده الذهنية الخاصة على العالم، فيقدم بذلك صورة مشوهة له. وهكذا نرى الى أي حد تبتعد هذه الآراء عن موقف العقليين الذين يرون في العقل قوة تحقق لنا التحرر. ويقترب هنا برجسون من موقف الفلسفات الوجودية من العقل.

والعيب الرئيسي الذي يشوب العقل، في رأي برجسون، هو أنه لا يتطابق الا مع الانفصال السائد في العالم المادي. اما الحياة فهي في جوهرها متصلة، ومن ثم يعجز العقل عن فهمها. ولذا ينبغي علينا ان نعود الى الغريزة.

واعلى اشكال الغريزة ــ عند برجسون ــ هو الحدس، الذي هو نوع من النشاط الروحي الذي يتوافق مع الفهم الحقيقي للعالم بصورة مباشرة، فهو يندمج بالتجربة الحية للعالم وللانسان على ما هي عليه، على عكس العقل الذي يعمل على تقطيع التجربة وتجميدها وبالتالي تشويهها[٢].

والزمن الحقيقي للحدس، هو الذي يطلق عليه برجسون اسم (الديمومة) وهو شيء يصعب وصفه. الا ان برجسون يتصوره على انه نوع من التجربة التي تطغى علينا عندما نتوقف عن التفكير العقلي ونترك أنفسنا في انسياب مع موجة الزمان الحدسي.

الأخلاق والدين:

بعد ظهور كتاب (التطور الخلاق)، كان الاعتقاد السائد ان برجسون لم يعد قادراً على وضع نظرية اخلاقية، على اعتبار ان هذه النظرية تستلزم معاني ومبادئ ثابتة تتحكم بالسلوك الانساني، في حين ان الصيرورة لا تحتمل شيئاً ثابتاً. بيد ان برجسون أدرك انه ليس بامكان فلسفته الروحية ان تبقى بعيدة عن الأخلاق والدين، فاجتهد ربع قرن لينشر كتابه (منبعا الأخلاق والدين) عام ١٩٣٢م. المنبعان هما (الغريزة والحدس)، وظيفتهما ايجاد نوعين من الأخلاق ونوعين من الدين (الأخلاق السكونية المحافظة) و(الأخلاق المتحركة المتعالية) و(الدين السكوني المحافظ) و(الدين المتحرك المتعالي).

١. **الأخلاق السكونية المحافظة.** صادرة عن الغريزة وعن الضرورة الاجتماعية، وتتكون في جملتها من عادات وتقاليد تفرضها جماعة من الناس لصيانة كيانها، بحيث يعتبر خيراً ما يكفل هذه الصيانة ويعتبر شراً ما يهددها.

٢. **الأخلاق المتحركة المتعالية:** صادرة عن الحدس الذي هو أعلى فعاليات الغريزة، حيث تتجاوز هذه الأخلاق حدود مجتمعها وترمي الى محبة الانسانية قاطبة، بل الخليقة بأسرها. وتظهر في بعض الأفراد الممتازين ممن يسمعون في انفسهم نداء الحياة الصاعدة فيتملكهم انفعال خالص غير ذي موضوع فائق لمستوى العقل شبيه بالانفعال



الموسيقي الذي لا يتصل بشــيء، هؤلاء هم الأبــطال. وهنا يتذكر برجسون يهوديته، اذ يستشــهد على هؤلاء الأبطال بأنبياء اسرائيل.

ولا يرى برجسون ان هناك انفصالاً حاداً بــين هذين النوعين من الأخلاق، بل يرى ان الأخلاق الاجتماعية، المحــافظة بــما فيها من ضغط، والأخلاق المتحــركة المتعالية بما فيها من فورة المحبة مظهران طبــيعيان للتطور الحــيوي ومرحــلتان ضروريتان في تقــدمه. فالأخلاق المتعالية انفعال بحت عند البطل ومثال يحتذى عند الجمهور، وليست قــانوناً خلقــياً ملزماً في صميم الضمير. فالالزام الخلقي مفقود في الأخلاق بــنوعيها. وذلك لكي يحافظ برجسون على اللامعقولية والحــرية في فلسفته[١].

الدين السكوني المحافظ والدين المتحرك المتعالي:

ان وظيفة الدين ليســـت الا امتداداً لوظيفة الأخلاق، عند برجسون. فالدين السكوني المحافظ، ليس الا جزءً جوهرياً من تكوين المجتمع المحافظ وعاملاً اساســياً داعما للأخلاق السكونية المحــافظة، لذلك يقــول (ان الدين قد قام دائماً بــوظيفة اجتماعية، وهي العمل على تدعيم مطالب المجتمع وشــد أزره، وهو يرى أن الدين أمر ضروري لا غنى عنه لقــيام أي مجتمع، اذ يقــول (وقد نجد في الماضي أو في الحاضر مجتمعات بشــرية لا تعرف العلم أو الفن أو الفلســـفة، ولكن ليس ثمة مجتمع بلا دين).

ويدور تفســير برجســون لوجود الدين الســكوني المحافظ وضرورته حــول ثلاثة عوامل اساســية: هي (الغريزة والعقل والملكة الخرافية).

الغريــزة: وجد برجسون في كتابه (منبــعا الأخلاق والدين) ان الغريزة لا تستطيع ان تؤثر تأثيراً مباشراً، فهي عندما ترى العقل يقوم على التصورات الواقــعية عمدت الى انشــاء تصورات خيالية تصمد امام تصور الواقع، وبهذا اســتطاعت ان تعاكس عمل العقــل عن طريق العقل نفســه، فهي تســتخدم الملكة الخرافية لمواجهة تصورات العقل المحبطة والمفككة للمجتمع.

العقــل: ينظر برجســون الى العقــل على انه مفعم بــالفضول وحــب الاســتطلاع وميال الى الابــتكار والاختراع والمجازفة مما يعرض النظام الاجتماعــي للخطر، لما في هذه الميول من نزعات فردية لا تنسجم مع مصالح المجتمع الحيوية، فنراه يقــول (ان الدين السكوني وجد لاتقاء الأخطار التي قد يأتي بها العقل، فهو (تحت ــ عقــلي) ولذلك فهو طبــيعي لأن النوع الانســاني مرحــلة خاصة جداً من مراحـــل التطور الحيوي).

الملكة الخرافية: ينظر برجســـون الى الملكة الخرافية على اساس انها المسؤولة عن ابــداع الدين الســـكوني، فالغريزة تســـتخدم هذه الملكة لانتاج المعتقدات الغيبية والدين الســكوني بــصورة عامة، فميدانها الدين لتخلق الأرواح ولتخلق الآلهة).

وظيفة الدين السكوني المحافظ:

للدين الســكوني وظيفتان، الأولى تأتي كرد فعل ضد الأفراد الذين يتهاونون في تنفيذ واجباتهم الانســانية تبرز كرد فعل دفاعي ضد ما يجيء مع استعمال العقل



من أثر مفكك لتماسك المجتمع، فإن وظيفة الدين هي ابطال مفعول التأثيرات الخطرة في حياة المجتمع الناتجة عن طبيعة العقل واتجاهاته الفردية. اما الوظيفة الثانية التي يقوم بها الدين السكوني في المجتمع فهي ابطال مفعول بعض الافكار والتصورات التي يشكلها العقل استناداً الى تجارب الانسان وخبراته ذلك لأنها تؤثر تأثيراً سلبياً في قدرته على تحمل أعباء الحياة والتشبث بها لأنها تضعف اخلاصه للجماعة ومن كده الدائم في سبيلها. وعليه يعتبر برجسون الدين السكوني رد فعل دفاعي تقاوم به الغريزة عن طريق الملكة الخرافية قول العقل (بإستحالة إجتناب الموت).

ان الحقائق التي يتوصل اليها العقل (مثل حقيقة الموت) تثبط عزائم الانسان وتضعف تمسكه بالحياة وخدمة المجتمع لذلك تفعل الغريزة فعلها عن طريق زرع الأفكار الدينية في عقله، كفكرة (البقاء بعد الموت) فالملكة الخرافية للغريزة هي اسم يعطيه برجسون للتفاعل بين بعض فعاليات الغريزة في الانسان وبين العقل الذي يميز الانسان عن باقي الحيوانات، ونتيجة لهذا التفاعل تتولد التصورات والأفكار الدينية. ويمكننا ان نستخلص من تحليل برجسون للدين السكوني، ان الانسان لو اقتصر في معرفته على التصورات الصحيحة والأحكام الصادقة التي يشكلها العقل عن الكون دون أن يلجأ للمعتقدات الدينية والخرافات لما تمكن من ان يستمر في الحياة[٧].

وظيفة الدين المتحرك المتعالي:

اذا كان الدين السكوني المحافظ ينطلق من الغريزة لمواجهة ما قد يتركه العقل من أثر مرهق للفرد ومفكك للجماعة، فيحمل الفرد على التشبث بالحياة وبالجماعة. فإن الدين المتحرك المتعالي ينطلق ايضاً من الغريزة ولكن في اسمى فعالياتها الروحية، وهو انفعال صرف مستقل عن السنة واللاهوت والكنائس، يظهر في بعض الناس الممتازين الذين هم المتصوفون (الذين لا يرون في الله الا المحبة).

واذا كان الدين السكوني يقتصر على مجرد معالجة حياة الانسان العقلية والاجتماعية التي يواجهها، فإن التصوف يخلصه منها ويحرره من جميع المخاوف والمخاطر التي يكتشفها العقل. ويحدث هذا عندما يستيقظ الوعي الكامن في الغريزة، فتستحيل هي نفسها الى (حدس) يكون من شأنه ان يكشف لنا عن اغمض اسرار الحياة. فالتصوف اذن هو الوسيلة المثالية لخلاص الانسان في هذا السكون والتحرر من سيطرة قواه العمياء، فالخلاص الذي يوفره الدين السكوني لنا هو خلاص جزئي اشبه بالأقاصيص التي نهدهد بها الأطفال. اما الخلاص الكلي، فلا يتم الا من خلال الدين المتحرك المتعالي وعن طريق التصوف.

هذا ما يجيء به التصوف بعد جهد جهيد، حيث يتم الاتصال جزئياً بالمبدأ الحيوي الخلاق، الذي هو في الله ان لم يكن هو الله نفسه.

لقد حاول الفكر اليوناني ان يرتفع الى هذه القمة، فلم يبلغها، وذلك لأن التصوّف فعل تجريبي، في حين اتبع

فلاسفة اليونان طرقاً عقلية صرفة واعتقدوا ان العمل ادنى من النظر. وكان للهند تصوفها،ولكن التشاؤم منع هذا التصوف من المضي الى غايته. وقد اعوزت البوذية الحرارة واعوزها الايمان بفاعلية العمل الانساني والثقة به، والثقة هي التي تستطيع ان تكون قوة تنقل الجبال. ويعتبر برجسون ان خير مثال على الحالة المثلى للتصوف كانت عند كبار المتصوفين المسيحيين. فالتصوف على يد القديسين المسيحيين كان يوفر لنا الوسيلة لتناول مسألة وجود الله وطبيعته على نحو تجريبي، في رأي برجسون[٦].

ومن هنا يتضح اذا ما قارنا بين وظيفة الدين السكوني المحافظ ووظيفة الدين المتحرك المتعالي، ان كليهما ينبع من الغريزة، وظيفة الأول التعلق بأهداب الحياة والتشبث بالمجتمع، اما الثاني فهو تجربة روحية تمارسها الغريزة عندما تتعالى على نفسها فتغدو حدساً صرفاً غايته الاتصال بالله ووسيلته الانفصال عن كل شيء مادي. وكلا الوظيفتين تحقق الطمأنينة والسكينة، وان كانتا تتحققان في الدين الحركي المتعالي بشكل اسمى وأرقى.

نقد وتقويم:

يلاحظ ان برجسون كان يستخدم الأفكار الدينية، بصورة انتقائية ولا يهتم للنتائج المنطقية التي تترتب عليها، فهو يرى بأن الهدف الأساس من فكرة الحياة الأخرى بعد الموت، هو تعزية الانسان وتخفيف عبء صدمة الموت عليه، وهذه التعزية والتخفيف لا تنفع كل انسان، فهي تنفع فقط الانسان الملتزم صاحب المثل الأخلاقية والدينية كما وردت في الكتب المقدسة، لما سيجده فيها من تصور مفرح للخيرات والنعم التي سيلاقيها بعد الموت بخلاف الانسان المنحل لما فيها من تصور مخيف ووصف رهيب لما سيلاقيه من أهوال بعد الموت. ولكن برجسون لم يسأل نفسه عن قيمة فكرة البقاء بعد الموت، اذا كانت غير متغلغلة تماماً عند الانسان المتدين والتي هي غير موجودة على الاطلاق عند الانسان غير المتدين؟ اغلب الظن ان الأول لن يشعر بالفرح بالصورة التي قدمها برجسون، كما ان الثاني لن يشعر بالخوف على الاطلاق لانه لا يأخذ هذه الفكرة مأخذا اكبر[٧].

بيد اننا نرى ان الدين اياً كان يقوم على علاقة يدركها الانسان بينه وبين الله، وهذا هو الدين الطبيعي، اي العقلي الذي يمكن استخلاصه من القصص والخرافات، تم تسويغه بالعقل، فلا حاجة لنا الى افتراض ملكة خرافية اسطورية وهبتنا الطبيعة اياها لكي تنتج لنا ديناً يحقق لنا غايات حيوية. فما هي الا المخيلة تكسو الأفكار ثوباً من الصور المحسوسة، عندما نمارسها أيضاً عن طريق العقل.

ونرى ان المبدأ الحيوي الذي ينادي به برجسون قاصر عن ان يصلنا بالله، لأن هذا المبدأ كان متغلغلاً في الطبيعة، فلابد أن ننتظر حتى يصل الينا لأن الله سيكون موجوداً معنا في الكون، وان كان مفارقاً للكون منزهاً عن مادياته، فمن المستحيل الآن ان نصل اليه تجريبياً.

ومن الغريب ان برجسون بعد ان أعلن ان التصوف



وسـيلتنا لمعرفة الله معرفة تجريبـية، عاد فقـال (إن النفس اذا ما وصلت الى حال التصوف لا تسأل نفسـها اذا كان المبدأ الذي تتصل به هو العلة المفارقة للأشياء او وكيلاً ارضياً عنها، ولكنها تكتفي بـأن تحـس ان موجوداً اقدر منها بـكثير يتغلغل فيها دون ان تفني فيه شخصيتها).

كيف اذن قـرأ برجسـون المتصوفين المسيحـيين؟ قرأهم من خلال آرائه ومقاصده تحدوه رغبة خفية في استخدامهم لا في الأخذ عنهم.

وربما كانت يهوديته، السبب في ذلك. ففي الوقت الذي يضعهم فيه على رأس المتصوفة يجعل السبب في ذلك ميلهم، فقط، للعمل ونجاحهم فيه، اما عقيدتهم فلا يحفل بها، وهو يقول ان لا أهمية للعلم ان كان المسيح الهاً أم انساناً.

ولهذا فلابـد للمتصوف المسيحـي على الطريقـة البرجسونية ان يخرج على المسيحية، شاء ام ابى، لأن عليه ان يبتر العقائد عن دينه ويبتر كل القصص القائمة عليها ليقتنع بطلب انفعال صرف يجهل مصدره.

ولا ندري كيف اجتمعت في عقله عقـائد المسيحـية وفلسفة الصيرورة؟ لقـد كان على برجسـون ان يأخذ التجربة الدينية بصورة شـاملة، الا ان انسياقـه وراء الدفاع عن القيم الدينية والروحـية الخاصة بـه جعله يتخلى عن ابرز ثوابت فلسفته، مما جعل فلسفته تنتهي في الواقـع الى نفس النتائج التي انتهى اليها المذهب العقـلي الآلي الذي عارضه برجسـون، اذ ان مذهب الصيرورة الذي تبناه برجسون في البداية لا يسـمح بإثبـات نفس دائمة ولا في تصور الحـرية على انها مجرد تلقائية، ولا في اعتبار الفعل الخلقـي على انه مجرد انفعال بحت بغير اختيار أو الزام، ولا في تصور الدين على انه مجرد انفعال خالٍ من اي علاقة واضحة بين المتدين والله[٨].

ولقـد كان هذا الاتجاه المضاد للعقـلانية في تفكير برجسون هو الذي ادى به الى الانصراف عن تقـديم اسباب مقنعة او غير مقـنعة، للآراء التي يدعونا الى قبولها. وبدلاً من ذلك اعتمد على الأسلوب الشـعري في تقديم آرائه. وهذا أسلوب مشوق وجذاب، الا انه لا يقنع القارئ الفلسـفي العلمي بـالضرورة. وهذه صعوبة تواجهها كل القضايا التي تسـتهدف تضييق نطاق العقل. ذلك لأن اي كلام عن اي اسباب لقبول اي رأي، هو في حد ذاته التزام بالعقـل. ولعل افضل فهم لفلسفة الدين ــ عند برجسون ــ هو النظر اليها على أنها تعرض علينا بـعض الحـالات النفسـية، لا المنطقية. وبهذا المعنى تكون متمشـية مع بـعض الاتجاهات السايكولوجية، تماماً كما هو الحال بالنسبة للفلسفات الوجودية.



الهوامش:

١ـ برتراندرسل: حكمة الغرب: جـ٢ ص ٢٧٤ .

٢ـ زكريا ابراهيم: برجسون ص١٩٦ ـ ١٩٨ .

٣ـ برتراندرسل: حكمة الغرب: جـ٢ ص٢٧٥ـ٢٧٦ .

٤ـ د. صادق جلال العظيم: دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة: ص١٥١ ـ ١٦١ .

٥ـ د. زكريا ابراهيم: برجسون: ص١٦٣ ـ ١٦٨ .

٦ـ د. مراد وهبة: المذهب في فلسفة برجسون: ص٧٤ ـ ٧٨

٧ـ د. زكي نجيب محمود (وآخرون): الموسوعة الفلسفية المختصرة ص١١٤ .

٨ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة: ط٦: ص٤٤٦ ـ ٤٥٠ .

المصادر:

١ـ ابراهيم (د. زكريا): برجسون ـ دار المعارف بمصر ١٩٦٧م.

٢ـ العظم (د. صادق جلال): دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة. ط٣. دار العودة ـ بيروت ١٩٧٩ .

٣ـ وهبة (د. مراد): المذهب في فلسفة برجسون دار المعارف، بمصر ١٩٦٠ .

٤ـ كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة: ط٦: دار المعارف بمصر ـ القاهرة ١٩٧٩م.

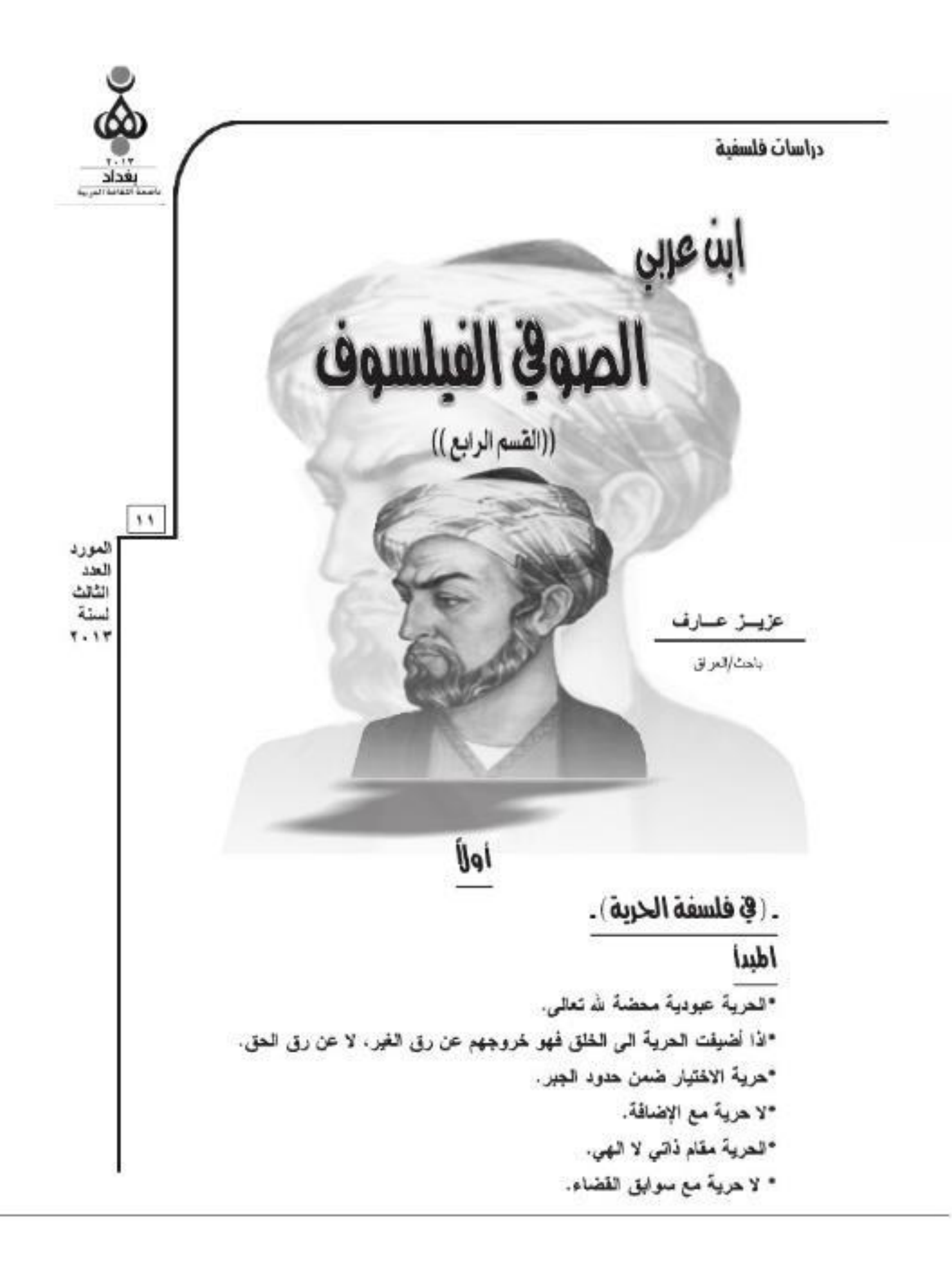
٥ـ محمود (د. زكي نجيب وآخرون): الموسوعة الفلسفية المختصرة: بغداد ١٩٣٨ .

٦ـ رسل (برتراند): حكمة الغرب ـ ج٢ ترجمة د. فؤاد زكريا ـ الكويت ١٩٨٣م.

بغداد ٢٠١٣ عاصمة الثقافة العربية

ابن عربي الصوفي الفيلسوف

((القسم الرابع))



عزيز عارف

باحث/العراق

المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٣

أولاً

ـ (في فلسفة الحرية)ـ

المبدأ

*الحرية عبودية محضة لله تعالى.

*اذا أضيفت الحرية الى الخلق فهو خروجهم عن رق الغير، لا عن رق الحق.

*حرية الاختيار ضمن حدود الجبر.

*لا حرية مع الإضافة.

*الحرية مقام ذاتي لا الهي.

* لا حرية مع سوابق القضاء.



*الأحوال تتحكم في الانسان.

*لا حرية مع الإفتقار.

*الأسباب تستعبد الانسان.

*الوجود طالب ومطلوب.

الشرح

— (١) —

معنى الحرية

في كتابه (اصطلاح الصوفية) يعرف ابن عربي (الحرية) فيقول: "الحرية: اقامة حقوق العبودية لله تعالى، فهو [اي الانسان] حر عما سوى الله"[١].

وفي كتابه (الفتوحات المكية) وتحت عنوان (في معرفة مقام الحرية وأسراره ــ وهو باب خطر) يقول ابن عربي:

"ان الحرية مقام ذاتي لا الهي، ولا يتخلص للعبد مطلقاً فإنه عبد لله، عبودية لا تقبل العتق"[٢].

وفي مكان آخر من كتابه (الفتوحات المكية) يقول:

"الكل ملك لله، فلا حرية عن الله، فاذا اضيفت الحرية الى الخلق، فهو خروجهم عن رق الغير، لا عن رق الحق، اي ليس لمخلوق على قلوبهم سبيل ولا حكم، فهذا معنى (الحرية) في الطريق."[٣].

وقال (أبو بكر الكتاني):

"الصوفية عبيد الظواهر ، أحرار البواطن"[٤].

وقال الشبلي: "الحرية هي حرية القلب لا غير"[٥].

وفي رسالة لا يعول عليه) يقول ابن عربي:

كل حرية تغنيك عن الاسترقاق الالهي لا يعول عليها"[٦].

ويتحدث الشيخ عن عبودية العبد المحضة للرب أبداً، وعن حرية الرب المحضة أبداً، فيقول:

"ليس للعبد في عبوديته نهاية يصل اليها... كما أنه ليس للرب [في ربوبيته] حد ينتهي اليه... فالرب رب الى غير نهاية، والعبد عبد الى غير نهاية"[٧].

-(٢)-

- (الحرية مقام ذاتي لا الهي).

قد يتساءل بعضهم: الى ماذا قصد ابن عربي بقوله ان الحرية مقام ذاتي لا الهي؟ وجوابنا:الذي نراه أن الشيخ أراد ان يقول ان (الحرية) اذا اضيفت الى (الذات) المنزهة تنزيهاً مطلقاً فهي (الحرية المطلقة)، اما اذا اضيفت الحرية الى (الوهية الذات) ــ وهي التي تقبل الاضافة الى المألوه، فلا حرية مع الاضافة.

ويشرح الشيخ هذه الفكرة فيقول:

"إعلم وفقك الله ان الحرية مقام ذاتي لا الهي، ولا يتخلص للعبد مطلقاً، فانه عبد لله عبودية لا تقبل العتق. وأحلناها في حق الحق من كونه الهاً لارتباطه بالمألوه، ارتباط السيادة بوجود العبد والمالك بالملك... فانه يلزم من حقيقة الاضافة عقلاً ووجوداً، تصور المتضايفين، فلا حرية مع الاضافة، والربوبية والالوهية اضافة".

ويسترسل الشيخ قائلاً:

"ولما لم يكن بين الحق والخلق مناسبة ولا اضافة. بل هو الغني عن العالمين، وذلك لا يكون لذات موجودة الا لذات الحق، فلا يربطها كون ولا تدركها عين ولا يحيط بها حد، ولا يقيدها برهان..."[٨] ومن هنا فالحرية المطلقة مقام ذاتي، للحق سبحانه، كما يرى ابن عربي.

-(٣)-

-(لا حرية مع الاضافة)-

ما معنى عبارة ابن عربي ــ (لاحرية مع الإضافة)؟

الذي نراه أن الشيخ أراد أن يقــول ان (الاضافة) تقــتضي تصور متضايفين، وتقتضي ارتباطاً اضافياً بينهما، ارتبــاط اضافة وليس ارتباط امتداد، وهذا الارتباط انما هو قيد ثابت في الاضافة ولازم لها. فكيف تكون اذن حرية للمتضايفين، وكل طرف منهما مقيد ومرتبط بالطرف الاخر؟ لا حرية اذن مع الاضافة.

ويرى ابن عربي ان جميع الاسماء الالهية، انما هي نسب واضافات عدمية ومن الممكن أن تضاف الى ما يناسبها من أسماء حقائق الممكنات

وفي (رسالة لا يعول عليه) يقول الشيخ:

"المناسبة لا يعول عليها، الا ان كانت نسبة عبد لرب، أو رب لعبد، فتلك التي يعول عليها"[٩].

ومعنى هذا الكلام ان المناسبة لا يعول عليها لأن احكامها غير ثابتة، بل تتغير بتغير الأحــوال. والاحــوال تتغير مع الأنفاس. وانما المعول ــ في الحقيقة ــ على نسبــة ثابــتة سيادية (سيادة الرب على العبد)، ونسبــة ثابــتة عبــودية (عبودية العبد للرب)، وهذا هو الارتباط الاضافي، المتبادل بين الحق (اسماً الهياً) وبين الخلق، كما يرى ابن عربي.

-(٤)-

-(سوابق القضاء)-

يعتقد أهل الله أن الانسان مقــيد كل التقــييد بــما كتب له وعليه في اللوح المحفوظ، قبل أن يخلق، ولاسبــيل له الى الخلاص من قدره. لابد للانسان أن يواجه قدره فيخضع له، طوعاً أو قسراً

قال ابو العباس القاسم السيّار (ت: ٣٤٢هــ).

"كيف السبــــــــيل الى ترك ذنب كان عليك في اللوح المحفوظ محفوظاً؟ أو الى صرف قــضاء كان بــه العبــد مربوطاً؟!"[١٠].

وفي كتاب (حلية الأولياء) لأبــي نعيم الاصبــهاني، حديث يروى عن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال عنه صاحب الحلية انه حديث صحــيح ثابــت متفق عليه. والحديث يتعلق بسوابق القضاء التي لابــد من نفاذها في الانسان. وجاء في هذا الحديث:

"ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة، حتى لايكون مابــينه وبينها غير ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بــعمل أهل النار فيدخلها. وانه ليعمل بعمل أهل النار، حتى لا يكون ما بينه وبينها الاذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها"[١١] وفي هذا المعنى يقول الشيخ ابن عربي في كتاب (الكتب):

"واعلموا رحمكم الله أنه لا منجي من القدر الا القــدر، ولا يغني الاستعداد والحذر... العبد محــصور في قبــضة الاقتدار، مملوك في يد مَنْ بــيده ملكوت كل شــيء، وهو الواحد القهار."[١٢]

-(٥)-

-(حكاية صوفية - أردت ان لا أريد -)

في كتاب (طبقات الصوفية) لأبي عبد الرحمن السلمي، حكاية تروى عن (أحمد بــن خضرويه) وهو من مشــايخ الصوفية . [ت: ٢٤٠هــ] أنه قال:

"كنت في طريق مكة، فوقــعت رجلي في (شــكال)"[*]، فكنت أمشي فرســخين، وهو متعلق بــها، فرأني بــعض

الناس، فنزعه عني، ثم دفعني. فقدمت بسطام، فابتدأني أبو يزيد [البسطامي] فقال:

ـــ الحال الذي ورد عليك في طريق مكة، كيف كان حكمك مع الله فيها؟ قلت: أردت أن لايكون لي في اختياره اختيار.

فقال لي:

ـــ يا فضولي! قـــد اخترت كل شـــيء، حـــيث كانت لك ارادة؟"[14]

ومعنى كلام ابي يزيد البسطامي، انه لا يصح أن يقـــال: (اردت أن لا يكون لي اختيار) لأن الاختيار في كل أمر، انما هو لله؛ قال تعالى: ـــ (وما تشـــاءون الا أن يشـــاء الله)ـــ، والانسان اذا اختار مجبـــور في اختياره، لا ارادة له فيه، فلا يصح له اذن أن يقول (أردت) فمتى كانت له ارادة؟

ويرى الشيخ ابن عربي في كتابه (الفتوحـــات المكية) أن من يقول (أريد أن لا أريد) معناه أنه قـــد (اختار) ارادته، ولا اختيار للانسان، وانما الأصح أن يقول: (أريد ما تريد) ـــ فقد جعل ارادته بيد الحق وتخلى عنها"[15].

.(٦).

.(الأحوال تستعبد الانسان).

تصرّف الأحوال الإنســـان وتتحـــكم فيه مع الأنفاس، فلا فكاك للانسان منها أبـــداً. و(الحـــال) عند الصوفية يقابـــله (المقام) ويفرقون في المعنى بينهما. فما هو الحـــال وماهو المقام؟

اما (الحال) فهو عند (أبي القاسم الجنيد ـــ ت: ٢٩٧هـــ) نازلة تنزل بالقـــلوب فلا تدوم"[16]. وهو عند (أبـــــي نصر السراج ـــ ت: ٣٧٨هـــ): "ما يحل بالقـــلوب أو تحـــل بـــه القلوب من صفاء الأذكار"[17].

ويقول ابن عربي عن (الحال) بأنه: "تغير الأوصاف على العبد، فاذا استحكم وثبت فهو (المقام) ـــ"[18].

وعن معنى (المقام) يقول السراج في كتابه (اللمع):

"معناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل، فيما يقـــام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والإنقـــطاع الى الله عزّ وجل."[19].

حقيقة الحال الزوال

يعرف ابن عربي (الحال) في كتابه (اصطلاح الصوفية) فيقول: الحـــال: فهو مايرد على القـــلب من غير تعمل ولا اجتلاب.

ومن شرطه أن يزول ويعقبـــه المثل بـــعد المثل الى أن يصفو وقد لا يعقبه المثل، ومن هنا نشأ الخلاف، فمن أعقبه المثل قال بدوامه. ومن لم يعقبه مثل قال بعدم دوامه"[20].

وقد يتساءل بعضهم:

ما معنى أن الحال يزول وقد يعقبه المثل بعد المثل وقد لا يعقبه مثل؟ وجوابنا:

الذي نراه أن الشيخ ابن عربي أراد أن يقول ان الاحوال ـــ للاتساع الالهي ـــ تتحول مع الأنفاس من حال الى حال، ولا يتكرر حال لشـــخص مرتين ولا يظهر الحـــال نفســـه لشخصين فحقيقة الحال الزوال. غير ان الحال يظهر احياناً لبعضهم مســـتمراً دائماً فيقـــولون عنه ان له الدوام. وهذا وهم منهم لماذا؟ لأن الحال (في هذه الحال) يعقبـــه (بـــعد زواله) حال مثله، ثم حال مثله ويستمر تعاقـــب الأحـــوال المتماثلة فيتوهم من يرى ذلك أن الدوام للحال الأول.

أما اذا لم يعقب الحال أي مثل له، فهو لابد زائل، ويقـــول مَنْ يرى ذلك بعدم دوامه.

سلطان الأحوال

يرى ابن عربي أن الأحـــوال من الأمور العدمية التي لها



الزوال ولكن تبقى أحكامها تتحكم بصاحب الحال.

قال في كتابه (الفتوحات المكية):

"فإن الأعيان لا تنقلب من حال الى حال، وانما الأحوال تلبسها (أحكاماً) فتلبسها، فيتخيل مَنْ لا علم له أن العين [اي حقيقة الشيء] قد انتقلت..."[31].

وقال في كتابه (الباء):

"صاحب الحال محكوم تحت سلطان حاله"[32].ويضرب مثلاً فيقول:

"يؤثر فيه [اي في صاحب الحال] المدح والثناء فيقول: ــ(الحمد لله المنعم المفضل)ــ، ويملكه الذم والجفاء والأذى، فيقول: ــ (الحمد لله على كل حال) ــ فتغير حمده لتغير الأحوال"[33]

الإنسان اذن محكوم بالأحوال، اذا تغيرت الأحوال فإن احكامها عليه قد تغيرت فلابد له أن يغير ماعلق به من احكامها السابقة ويتعامل مع أحكام الأحوال الجديدة.

يقول ابن عربي:

"العالم الحكيم يعامل كل موطن بما يستحقه"[34]

الحال له الدوام

في كتابه (الفتوحات المكية) قال الشيخ ابن عربي:

"الحال له الدوام، فلا يزال العالم في حكم زمان الحال"[35].

فما معنى هذا الكلام؟ وهل يتناقض مع ماذهب اليه الشيخ في كتابه (اصطلاح الصوفية) من أن شرط الحال أن يزول؟ وجوابنا:

ان الشيخ يتحدث عن (الحال الآن)، عن الزمان الحاضر الذي له الوجود الدائم. والزمان ــ عند الشيخ ابن عربي ــ أمر متوهم لا وجود له في عينه، وانما هو نسب واضافات، ويرى أن طرفي الزمان (الأزل والأبد) من الامور العدمية المتوهمة، فلا أول للزمان ولا آخر له، والدوام للزمان، وهو زمان الحال، فلا يزال العالم في حكم زمان الحال.

قال في كتابه (الفتوحات المكية):

"اعلم ان الزمان نسبة، لا وجود له في عينه، وقد أطال الناس الكلام في ماهيته... فهو للمحدثات (زمان) وللقديم (أزل) ومعقوليته: أمر متوهم لاطرفان له، فنحكم عليه بالماضي لما مضى فيه، ونحكم عليه بالمستقبل لما يأتي فيه، ونحكم عليه بالحال لما هو فيه، وهو مسمى (الآن)".

ويوضح الشيخ معنى (الآن) فيقول:

"و(الآن) وان كان زماناً فهو حد لما مضى في الزمان، ولما استقبل في الزمان" ويضرب مثلاً فيقول:

"كالنقطة تفرض في محيط الدائرة، فتعين لها البدء والغاية حيث فرضتها منها". ثم يسترسل في القول:

"فالأزل والأبد عدم طرفي الزمان، فلا أول له ولا آخر، والدوام له، وهو (زمان الحال)، والحال له الدوام"

ويؤكد ذلك قائلاً: "فلا يزال العالم في حكم (زمان الحال) ولا يزال حكم الله في العالم في حكم الزمان، ولا يزال ما مضى منه وما يستقبل في حكم زمان الحال"[36]

ـ (لا حرية مع الافتقار)ـ

يرى ابن عربي أن الانسان مفتقر الى كل شيء في الوجود، وهذا الافتقار مصاحب له على الدوام، ومن هنا فلا حرية له مع الافتقار.

في كتابه (الفتوحات المكية) تحدث الشيخ عن مفهوم الحرية عند أهل التصوف فقال بعبارات بالغة العمق مشوبة بشيء من الغموض:

"وأما لسان العموم، فالحرية عند القوم مَنْ لا يسترقه كون الا الله، فهو [اي الانسان] حر عما سوى الله. فالحرية

عبودة محققة لله، فلا يكون عبداً لغير الله الذي خلقه ليعبده..."(٢٦).

وقد يتساءل بعضهم: اذا كان الانسان حراً عما سوى الله، فكيف يمكن ان يكون اذن محتاجاً الى كل شيء في الوجود؟

يوضح الشيخ ذلك فيقول:

لأنه خلق محتاجاً الى كل ما في الوجود، فما في الوجود شيء الا ويناديه بلسان فقر هذا العبد:

ـ (أنا الذي يفتقر اليّ فارجع اليّ) ـ فاذا كان عالماً بالأمور، علم أن الحق عند مَنْ ناداه، وانه فقير الى ذلك السبب، لكونه مستعداً لهذا الفقر اليه. فاذا بحقيقته افتقر"(٢٧).

مامعنى هذا الكلام؟

الذي نراه ان ابن عربي أراد أن يقول ان الانسان (كما يبدو من ظاهر الأمر وواقعه) مفتقر الى الأسباب، اما في (حقيقة الأمر) فانه مفتقر الى الله، الذي هيأ له الاسباب لتلبي حاجاته، حسب استعداد كل انسان لقبول السبب الذي هو مفتقر اليه.

ويؤكد الشيخ ذلك فيقول:

"ولما كان الانسان فقيراً بالذات، احتجب الله له بالأسباب، وجعل نظر هذا العبد اليها، وهو من ورائها، فأثبتها عيناً ونفاها حكماً، مثل قوله تعالى لمحمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ:

ـ (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى)(٢٨) ـ "(٢٠)

ما معنى هذا الكلام؟

الذي نراه ان الشيخ أراد أن يقول ان الله سبحانه أظهر للانسان واقع هذه الاسباب وجعل نظره اليها، ولم يجعل للاسباب أي حكم على الانسان، وانما الحكم في الحقيقة، من وراء الاسباب لله الواحد القهار.

ـ (الأسباب تستعبد الانسان) ـ

في كتابه (الفتوحات المكية) قال ابن عربي:

"اذا وقف الممكن مع عينه كان حراً لا عبودية فيه واذا وقف مع استعداداته، كان عبداً فقيراً، فليس لنا مقام في الحرية المطلقة"(٣١).

ان هذا الكلام قد يبدو لبعضهم غامضاً غير مفهوم، سأوضحه فأقول:

يرى ابن عربي ان الموجودات أو كما يسميها (أعيان الممكنات)، وهي في حال ثبوتها في العدم، يتجلى الحق عليها، فتخرج من (وجود في العدم) الى (وجود في الوجود).

فالعدم اذن صفة لازمة للممكن. ونسبة الوجود الى (عين الممكن) محال. وما دام الممكن [يريد به هنا الانسان] في حال ثبوته في العدم فهو غير مفتقر الى شيء، فهو اذن حر في عدميته.

هذا أولاً، ثم ان (الوجود بالنسبة الى اعيان الممكنات) انما هو بالله ولله، ويرى ابن عربي أن كل وجود لايقوم بنفسه، وانما يقوم بغيره فهو في حكم العدم.

فاذا نظرنا الى الانسان على أن وجوده قائم بالله (وليس بنفسه)، فهو اذن في حكم العدم، (وبهذه النسبة) يعتبر حراً لاعبودية فيه، والحرية هنا (في الحقيقة) انما هي لله تعالى الذي أنعم عليه بالايجاد والامداد حرية مطلقة، وليست للانسان.

هذا من جانب اما من جانب آخر فان كل عين من أعيان الممكنات انما هو على استعداد لايكون في غيره، ليقع التمييز بين الاعيان، فاذا وقف الانسان مع استعداداته كان عبداً فقيراً لكل شيء في الوجود كما يرى ابن عربي.

الحقوق تتحكم في الانسان

تتوجه على الانسان حقوق لاحــصر لها _كما يرى ابــن عربي-

" وليس في قوته القيام بحقه الا أن تمكنه الأسبــاب من نفسها ، فبــالضرورة يخضع في تحــصيلها[اي تحــصيل الاسباب] لأداء حق الله فيه المتوجه عليه"[32]

ثم يستشهد الشيخ بحديث قدسي قائلاً:

"فان الله يقول له :-(ان لنفسك عليك حقــاً، ولعينك عليك حقــاً ولزورك عليك حقــاً)- ثم ينتهي الى القــول:"ومن توجهت عليه الحقوق، فأنى له الحرية؟"[33]

ويمضي الشيخ في تعداد هذه الحقوق فيقول:

"فهو عبد نفسه مادامت تطلبه بحقها وعبد عينه مادامت تطلبه بحقها[34]، وعبــد زوره مادام يطلبــه بحقــه، والنعم الالهية تطلبــه بشــكر المنعم بــها عليه، والتكليف قــائم والاضطرار لازم ان رام دفعه لايندفع"[35]

ثم يوضح ذلك قائلاً :

-"قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم- لأبــي بــكر الصديق:

-ماأخرجك؟ قال: يارسول الله، الجوع .

قــال رســول الله صلى الله عليه وســلم-(وأنا أخرجني الجوع).

فجاء مع من كان معه من اصحابه الى دار (ابي الهيثم بن التيهان) فذبح لهم واطعمهم"[36]

ويعلق الشيخ قائلاً:

" فما اخرجهم الا من حكم عليهم ، لما توجه له حق عليهم وهو (الجوع)..... ماخرجوا الا لطلب أداء ماعليهــم مــن الحقوق لانفسهم فقــد (استرقــهم الجوع) ولو لم يخرجوا وسكنوا لكانوا تحت (قهر الصبر) وماتطلبه هذه الحال.فغاية نسبة الفضل اليهم أنهم خرجوا.... يلتمسون أداء حقــوق نفوسهم بالسعي فيها اذ كانوا متمكنين من ذلك...."[37]

الوجود طالب ومطلوب

في كتابه(الفتوحات المكية) قال الشيخ ابن عربي:

" وقد بينا لك أن معقــولية كونه [سبحــانه] ذاتاً، ماهي معقــولية كونه الهاً... وليس في الوجود العيني ســــوى العين.فهو [سبحانه] من حــيث(هو) غني عن العالمين ، ومن حيث الأسماء الحســنى التي تطلب العالم-لإمكانه- لظهور آثارها فيه[آثار الاسماء الحسنى في العالم]، يطلب العالم.

فلولا (الممكن) ماظهر أثر للأسماء الالهية... فالوجود طالب ومطلوب."[38]

مامعنى هذا الكلام؟

الذي نراه أن الشيخ أراد أن يقول ان الحق سبحانه (من حيث كونه ذاتاً) انما هو الغيب المطلق،والتنزيه المطلق ، فلا يدرك مفهوم الذات عقل ولافكر ولا خيال ولا وهم. قال تعالى:

-(ولايحيطون بشيء من علمه).[39]

وكل مايمكن للانسان أن يعقله انما هو (معقــولية كونه الهاً) – كما يعبر ابن عربي –أي معقولية الأسماء الالهية.

ويرى الشـــيخ أنه لايوجد (في حقيقــــة الوجود) سوى(وجود ذات الحق سبحــانه) ومن هنا فهو الغني عن العالمين.

اما قول الشيخ:-" فالوجود طالب ومطلوب" فمعناه:

أن العالم مفتقر الى الله تعالى ، فهو يطلب(الاسم الالهي) الذي يحقق له مطلبه، وكل مافي العالم مفتقر الى الاسماء الالهية.

فمثلاً: الفقــير يطلب الاســم الالهي(الرازق) او الاســم

الالهي(المعطي) والمذنب يطلب الاســـم الالهي(الغفور)، وهكذا مع جميع الاسماء الالهية.

* * *

اما قول الشيخ " الاسماء الحسنى تطلب العالم- لامكانه ــ لظهور آثارها فيه، فلولا الممكن ماظهر أثر للاســـماء الالهية ... فالوجود طالب ومطلوب..."[٤٠] فمعناه:

ان الاســماء الالهية تطلب العالم لكي تتحقــق آثارها في العالم .

فمثلاً: الاسم الالهي(الغفور) يطلب(المذنب) ليتحقق أثر الغفور في المذنب، فلولا (المذنب) ماظهر أثر للاسم الالهي الغفور.

العالم اذن مفتقر الى الاسماء الالهية فيطلبها والاســماء الالهية تطلب العالم ليظهر أثرها فيه، فالوجــود اذن طالــب ومطلوب، كما يرى ابن عربي.

ويستنبط ابن عربــي من الاية الكريمة-(ياأيها الناس، انتم الفقراء الى الله، والله هو الغني الحميد)[٤١] معنى ينفرد به فيرى ان الله سبحــانه (من حــيث كونه ذاتاً) غني عن العالمين ،فلانسبة ولاصلة ولا اية رابطة على الاطلاق بــين الذات والعالم والناس- في حقيقة الامر -انما هم فقراء الى الله تعالى(من حيث أسماؤه الحســنى).. والله سبحــانه هو الذي يهيئ (الاسباب) لسد حاجات ومتطلبات الناس حســب استعداداتهم لقبول الاسباب.

* * *

ويفترض ابن عربي أن ثم من يعترض عليه فيقول له:

-ايها الشيخ كيف تقول: ما من حقيقة ولانسبة في العالم الا وهي صادرة عن نسبة الهية، ونحن نرى أن من نســب العالم الافتقار الى الاسباب؟ ويجيب الشيخ موضحاً:

" فان قال احد من اهل الله، من اهل الاشارات ... انك قــد قلت: انه ما من حقيقة ولانســبة في العالم الا وهي صادرة عن نسبة الهية، ومن نسب العالم الافتقــار... فاعلم أيها المســتفيد ان الحــق تعالى له الرحــــمة والعفو والكرم والمغفرة ،وماجاء ذلك من اسمائه الحسنى وهي له تعالى حقيقة،وكذلك له الانتقام والبطش الشــديد ،فهو سبحــانه الرحيم الكريم الغفور ذو انتقام"[٤٢]

ويسترسل الشيخ في القول:

" ومن المحال ان تكون آثار هذه الاســماء فيه او يكون محلاً لآثارها فرحيم بــمن؟ وعفو عمن ؟ وكريم على من؟ وغفور لمن؟ وذو انتقــام ممن؟ فلا بــد أن يقــــول[هذا المعترض] ان الله الخالق.. يطلب المخلــوق، والمخلــوق يطلب الخالق ، وصفة الطالب معروفة والحاصل لاينفى فلا بد من العالم لان الحقائق الالهية تطلبه"[٤٣]

ويؤكد الشيخ أن العباد مفتقرون الى الله (في الحقيقــة) ولكن ابصارهم انما تقع على (الاسباب) فيقول:

"والله لطيف بعباده، ومن لطفه أنه هو الذي يأتيهم بكل ماهم فيه، ولاتقع ابــصار العبــاد الا على الاســبــاب التي يشهدونها فيضيفون ماهم فيه اليها"[٤٤].

ثم ينتهي الى القول:

"فظهر الحق باحتجابه[احتجب بالاسباب]، فهو الظاهر المحجوب... فسبحان من احــتجب في ظهوره، وظهر في حجابه، فلا تشهد عين سواه ولاترتفع الحــجب عنه، ولم يزل رباً، ولم نزل عبيداً في حال عدمنا ووجودنا"[٤٥]

ثانياً

(في فلسفة الاضطرار والاختيار)

المـبدأ:

*الاضطرار أصل ثابت في الكون

* الوجود كله في الجبر الذاتي وليس مجبوراً بإجبار من غير
* تعطي الحقائق ان لامختار
* ان المختار مجبور في اختياره

الشرح

(١)

في كتابه (الفتوحات المكية) يبحث ابن عربي في موضوع يبدو للقارئ أمراً بسيطاً واضحاً لاإشكال فيه اذ يتساءل الشيخ: هل يجوز للمحرم المضطر ان يأكل الميتة دون الصيد؟ ثم يجيب عن تساؤله بأنه مع من يقول :يأكل الميتة دون الصيد ويأتي بدلائل هذا الرأي [16]

(٢)

ويتخذ الشيخ من هذه المسألة البسيطة الواضحة مدخلاً للخوض في موضوع اخر جد بعيد، فيتدرج مع القارئ من فكرة قريبة بادية الوضوح الى فكرة ابعد وأعمق حتى يقف به عند مسأله فلسفية بالغة الغموض شديدة التعقيد عصية على الادراك حار في متاهاتها أهل الفكر والنظر في كل العصور ومازالوا يتساءلون: هل للانسان حرية الاختيار؟ أم هل هو في اختياره تحت حكم القهر والجبر والاضطرار؟ ام لا اختيار له على الاطلاق؟

(٣)

ولقد ذهب الشيخ الى ان الاضطرار اصل ثابت في الكون ، وان الوجود كله في الجبر الذاتي ، وان الاضطرار يصحب كل مخلوق على الدوام وهذا هو(الاضطرار المطلق) كما يسميه.

ويرى الشيخ ان الانسان مع مايصحبه من الاضطرار المطلق فقد كلف شرعاً وهذا (اضطرارخاص) كما يسميه الشيخ، والاضطرار الخاص يرتفع عن الانسان اذا ادى ما كلف به شرعاً اما الإضطرار المطلق فلا يرتفع عنه ابداً.

(٤)

ويرى الشيخ ان (الاختيار) موجود في الكون، نعرفه جميعاً، هذا مايبدو لنا من وقائع الامور اما من جهة الحقيقة فان جميع حركات الكون اضطرارية بل تعطي الحقائق ان لامختار؛ ذلك ان المختار مجبور في اختياره وان(الإختيار في المختار) اضطراري اي لابد أن يكون مختاراً.

(٥)

وهاكم ماقاله ابن عربي في كتابه (الفتوحات المكية):

"كل مخلوق الاضطرار يصحبه دائماً لأنه حقيقته، ومع اضطراره فقد كلف، فالذي ينبغي له ان يقف عندما كلف فان الاضطرار المطلق لايرتفع عنه، وانما يرتفع اضطرار خاص الى كذا، فجميع حركات الكون من جهة الحقيقة - اضطرارية مجبور فيها " [17]

(٦)

ويمضي الشيخ قائلاً:

"وان كان الاختيار في الكون موجوداً نعرفه ولكن ثم علم آخر علمنا به: إن المختار مجبور في اختياره بل تعطي الحقائق ان لامختار لأنا رأينا الاختيار في المختار اضطرارياً اي لابد ان يكون مختاراً فالاضطرار اصل ثابت لايندفع يصحب الاختيار ولايحكم على الاضطرار الاختيار ." [18]

(٧)

ويؤكد الشيخ هذا الاضطرار المطلق فيقول:

"فالوجود كله في الجبر الذاتي ، لا انه مجبور باجبار من

غيره فان المجبر[بكسر الباء] للمجبـور، الذي لولا جبـره لكان مختاراً مجبورا في اختياره لهذا المجبور".[٣٩]

وقد تبـدو هذه العبـارات الاخيرة مشوبـة بـالغموض سأحاول أن اوضحها فأقول:

(٨)

يرى الشـيخ أن (الوجود كله في الجبـر الذاتي)ذلك انه مخلوق تحت قبضة الاقتدار الالهي قال تعالى:_(وهو القاهر فوق عبـاده)[٤٠]. فالوجود (في ذاته) في حـكم الجبـر والاضطرار.

انه مجبور (بحكم طبيعته) وليس بعوامل ودوافع واسباب خارجة عن ذاتيته ومن هنا فكل مايظهر لنـا مـن الكـون أنه(مجبر)-بكسر الباء- انما هوفي حقيقتة(مجبـور)، انه مجبور في اختياره لهذا المجبور، وليس لهذا (المجبـر) في حقيقة الامر اي اختيار لان اختياره الظاهر هو في حقيقـته اضطرار وجبر.

(٩)

سأقرب هذه الفكرة الى الاذهان فاضرب مثلاً:

يصدر الحاكم حـكمه على من ارتكب جرماً ويظهر لنا ان هذا الحكم قد اتخذه الحاكم مختاراً حـراً في اختياره هذا هو واقع الأمر.

ولكن اذا نظرنا في هذا الامر ــ من جهة الحقيقية ــ تبين لنا أن (الحاكم محكوم بما حكم به)، اذ ليس لأي حاكم حـرية اختيار الحـكم أبـداً، انما هو ــ في الحقيقـة ــ يخضع في اصدار حكمه لاحكام القوانين والشـرائع الملزمة له، والى دوافع واحوال شتى.

الى مثل هذا المعنى كما نرى تشير عبارة ابن عربي:"فان المجبر للمجبور... مجبور في اختياره لهذا المجبور"

(١٠)

ويثير ابن عربي في كتابه(الفتوحات المكية) مسألة جد دقيقة،عميقة الفكرة،صعبة التناول، تتعلق بارادة الانسان فيقول:

"... فلا تقل، كما قال من جهل الامر فطلب المحال فقال: -(اريد ان لا اريد)- ويصحح الشيخ هذا الرأي فيقول:

"فان الطلب الصحيح الذي تعطيه حقيقـة الانسـان أن يقول:-(اريد ماتريد)- ويعلل ذلك موضحاً:

"وذلك أن الانسان لايخلو من حالة يكون عليها ويقـوم فيها عند ارادة منه، وعن كره بأن يقام فيها من غير ارادة ولابد ان يحكم لتلك الحال حكم شرعي يتعلق بـها، فيقـف عند حكم الشرع فيريد مأراده الشرع فيتصف بالارادة لما أراده الشرع خاصة، فلا يبقى له غرض في مراد معين""[٤١]

(١١)

ثم هو يرد على من قال:-(ان العبد ينبـغي ان يكون مع الله بغير ارادة) ويصححه قائلاً:-" انما يصح لو قال:

-(ان العبد من يكون(متعلق ارادته)مايريد الحق به، اذ لايخلو العبد عن ارادة""[٤٢]

(١٢)

ويستند الشيخ في اثبات رأيه هذا الى خبـر غير مسـند فيقول:

" وقد ورد في الاخبار الالهية:-(ياعبـدي أريد وتريد، ولايكون الا ماأريد).

ويسـتند كذلك الى ماورد عن (كعب الاحبـار) في هذا المعنى فيقول:

-"ورد عن كعب الاحبار: ان الله تعالى يقول:

-(يا ابن ادم ان رضيت بما قسمت لك ، أرحـت قلبـك



وبدنك -وهو موضع ارادة العبد- وأنت محمود. وان لم ترض بما قسمت لك سلطت عليك الدنيا، حتى تركض فيها ركض الوحش في البرية، وعزتي وجلالي، لاتنال منها الا ماقدرت لك وأنت مذموم"[٤٣]

(١٣)

ويذهب الشيخ في تفسير قوله تعالى :-(وما تشاؤن الا أن يشاء الله) -مذهباً بعيداً، ينفرد به فيقول بعبارات قد تبدو بالغة الغموض شديدة التعقيد:

" واما قوله[تعالى]- (وماتشاؤن الا أن يشاء الله)[٤٤]

فهو عزاء أفاد علماً ليثبت به العبد في القيامة حكماً فهو تلقين حجة ورحمة من الله وفضل"[٤٥].

مامعنى هذا الكلام؟

(١٤)

الذي نراه ان الشيخ ابن عربي أراد ان يقول ان المشيئة الالهية هي الحاكمة على مشيئة الانسان والموجهة له في كل أحواله.

ولهذا فان الخلق جميعاً مشمولون بالرحمة الالهية التي وسعت كل شي.

اما قول الشيخ عن هذه الاية الكريمة-(بأنها تلقين حجة ورحمة من الله وفضل) فمعناه كما نرى انها (حجة)يتمسك بها الانسان ويستند عليها يوم الحساب لاثبات براءته.

انها حجة لقنها الله عباده فضلاً منه ورحمة كما يرى ابن عربي.

ثالثاً

المشيئة الإلهية

المبدأ

* لايقع في الوجود شيء ولايرتفع خارجاً عن المشيئة الالهية ويستحيل على اي احد ان يخالف أمر المشيئة.

* إن امر المشيئة يتوجه على ايجاد (عين الفعل) لاعلى من ظهر على يديه.

*ويترتب على ذلك أن الخلق بالرحمة مغمورون ومآلهم جميعاً الى السعادة الدائمة.

(١)

الشرح

الناس ينظرون عادة الى اعمال الخلق طبقاً لاحكام الشرع فيقولون عن هذا مؤمن وذاك كافر هذا مطيع وهذا عاص ويقدرون لكل احد جزاءه ثواباً او عقاباً هذا بالنسبة الى احكام الشرع المقررة.

اما الشيخ محيي الدين بن عربي فيرى في كتابه(فصوص الحكم) ان الامر الواقع في العالم على الحقيقة انما هو على حكم المشيئة الالهية لا على حكم الشرع المقرر وان كان تقريره من المشيئة.[٤٦]

ويريد الشيخ ان يقول: ان لكل انسان في هذه الدنيا دوراً يؤديه، دوراً قد رسم له ولابد ان يقوم به .ان المشيئة الالهية قد قدرت هذه الادوار للخلق جميعاً ولابد من تنفيذها.

(٢)

ويفرق الشيخ ابن عربي بين (أمرين): التكليفي والتكويني.

اولاً-(الامر التكليفي)- ويسميه احياناً-(الامر بالواسطة) وهو المتعلق باحكام الشريعة أوامرها ونواهيها وهي الواجبة التطبيق، طواعية من العبد فان التزمها فهو(المطيع) وان خالفها فهو (العاصي).

ثانياً-(الامر التكويني) وهو المتعلق باحكام المشيئة

الالهية الواقــعة في الكون فعلاً وفقــاً لســلطان المشــيئة فيقول:"وللمشيئة الالهية سلطان عظيم فلايقــع في الوجود شيء، ولايرتفع خارجاً عن المشــيئة، فان الامر الالهي اذا خولف هنا بالمسمى معصية فليس الا(الأمر بالواســطة) لا الامر التكويني، فماخالف الله احدٌ قــط في جميع مايفعله من حيث المشيئة"".

(٣)

ويسترسل الشيخ في شرح (امر المشيئة) بعبــارة مكثفة قد تبدو لبعضهم غامضة فيقول:

" وعلى الحقيقــة فأمر المشــيئة انما يتوجه على ايجاد(عين الفعل) لا على من ظهر على يديه فيستحــيل الا يكون ولكن في هذا المحل الخاص فوقتاً يسمى مخالفة لامر الله ووقتاً يسمى موافقة وطاعة لامر الله ويتبعه لسان الحمد أو الذم حسب مايكون""

(٤)

ان كلام الشيخ ابــن عربــي هذا يحــتاج الى شــيء من التوضيح

أولاً: مامعنى قوله:" فأمر المشــيئة انما يتوجه على ايجاد (عين الفعل) لاعلى من ظهر على يديه فيستحيل الا يكون"

الذي نراه أن الشيخ أراد أن يقول : إن (أمر المشــيئة) وهو (الأمر التكويني)لابــد أن ينفذ، ومن المستحــيل ان لاتتحق أحكامه .

انه يتوجه على ايجاد فعل ، (الفعل نفسه)، لاعلى من يظهر على يديه ، فأمر المشيئة لابد من تحقيقه ، أياً كان منْ يقوم بتحقيقه .

ثانياً– مامعنى قول ابــن عربــي :" ولكن في هذا المحــل الخاص ، فوقتاً يســمى مخالفة لأمر الله ، ووقــتاً يســمى موافقة وطاعة ، ويتبعه لسان حمد أو ذم""؟

الذي نراه أن الشيخ يشير هنا الى (الأمر التكليفي) الذي يحــتمل الطاعة والمعصية ، فمن أطاع هذا الأمر التكليفي فهو المطيع المحــمود ، ومن خالف هذا الأمر فهو العاصي المذموم .

وهذا الأمر التكليفي انما هو – في الحقيقة – تحت حكم المشيئة الالهية اذ (لايقع في الوجود شــيء ولايرتفع في الوجود خارجاً عن المشيئة الالهية).

ويترتب على كل ذلك أن الرحــمة الالهية وســعت كل شــيء، وانها سبقــت الغضب الالهي ، وان مآل الخلق جميعاً الى السعادة الدائمة ، كما يرى ابن عربي .

رابعاً

–(الموازين الالهية)–

المبدأ

*الكل من فعل الله وقضائه وقدره .

قال تعالى :– (واليه يرجع الأمر كله).

*ان مبنى الأمر الالهي قائم على (هو –لاهو) .

قال تعالى :– (ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى).

الشرح

– (١) –

يتحدث ابن عربــي في كتابــه (الفتوحــات المكية)عن الموازين الالهية فيفرق بــين الأمر (التكليفي) والأمر (التكويني) ويرى أن جميع أفعال الله حسنة من حيث ماهي أفعال فيقول :

" ان الأفعال كلها لله من حــيث كونها أفعالاً،وماهي معاص الا من حيث حكم الله فيها بذلك ، فجميع أفعال الله حســنة من حيثما هي أفعال ، فافهم ذلك ""

ويؤكد الشيخ هذا المبدأ فيقـول : " الكل من فعله وقـضائه وقدره "[10]

—(٢)—

ويرى الشيخ أن مبـنى الأمر الالهي قـائم على (هو – لاهو) ويقرر:– (فان لم تعرفه كذا فما عرفته "[11]

ويوضح معنى (هو – لاهو)– بـالآية الكريمة –(وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى)[12] فيقـول: "وهذا عين ماقلناه من انه –(هو –لاهو) . وهنا حـارت عقـول مَنْ لم يشاهد الحقائق على ماهي عليه "[13].

— (٣) —

وكلام الشيخ هذا قد يبـدو لبـعضهم غامضاً،سأوضحـه فأقول:

(الرامي) – (هو) الانسان في ظاهره، ولكن (لاهو) الانسان في الحقيقة ،. وانما الرامي هو الله سبحانه في الحقيقـة ، (لاهو) الانسان في الحقيقة .

وهذا هو الأمر المربك المحير للانسان ، يظل يتساءل أبداً : هل أفعاله هو صادرة منه عن قصد وارادة واختيار ؟

كل شيء اذن من فعل الله وقضائه وقدره .

وأفعال الانسان خاضعة بـالتأكيد لأحـكام الموازين الالهية التي لاقدرة له على ادراكها .

— (٤) —

ويتحدث ابن عربـي عن الموازين الالهية ، ويرى أنها مطلب الرجال الذين يعرفون الأشـياء بالحـق ،لاالحـق بالأشياء ، ويدعونا الى قبـول الحـق من أية جهة جاءنا، ويسرف الشيخ في التعبير الى حد الشطح فيقـول :– (ولو كان من شيطان فاقبله) وهذا كلامه : "....فلا تغالط نفسك وانظر فيما دعيت اليه ، فان كان حقاً ولو كان من شـيطان فاقبله ، فانك انما تقبل الحـق ولاتبـالِ مَنْ جاء بـه ، هذا مطلب الرجال الذين يعرفون الأشـياء بالحـق ،مايعرفون الحـق بالأشـياء ،وأصحـاب هذا الوصف هم العارفون بالموازين الالهية المعرفة التامة ، وهم قليلون في العالم ، الى وقتي هذا مارأيت منهم أحداً "[14]

— (٥) —

كل شـيء اذن يخضع لأحـكام الموازين الالهية التي تستعصي على أفهام الخلق ، ويعبر عنها ابن عربي بـ (الحقائق على ماهي عليه) . وتتردد على السـنة الصوفية وترد في كتبهم اشارات وحكايات لاحـصر لها تشـير الى الموازين الالهية ، سأذكر هنا شيئاً منها.

قال (أبو حازم) وهو من أعلام التابعين :

– "ان الرجل ليعمل الحسنة ماعمل سيئة أضر عليه منها ، وانه ليعمل السيئة ماعمل حسنة أنفع له منها "[15]

وقال (الشيخ عبـد القـادر الكيلاني) في كتابـه (الفتح الرباني) :

"عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال :

" مَنْ عبد الله بجهل كان مايفسد أكثر مما يصلح "[16]

وقال (النفري) في كتابه (المواقف) على لسـان الحـق سبحانه مخاطباً الانسان :

"حسابـك غلط ، والغلط لايملك بـه صواب ... الحسـاب لايصح الا مني "[17] . وقال ايضاً :

" اذا بـــدت آيات العظمة ، رأى العارف معرفته نكرة، وأبصر المحسن حسنته سيئة "[18]

وقال أحمد بن عاصم الأنطاكي [وهو من أقران بشـر بـن الحارث والسري والحارث المحاسبي] :

" أضر المعاصي عملك بـالطاعات بـالجهل ، وهو أضر عليك من المعاصي بالجهل "[19]



وجاء في التنزيل العزيز قوله تعالى :

" والوزن يومئذ الحق "[٢٠]. وقوله :

" وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون "[٢١]

خامساً

-(واليه يرجع الأمر كله)-

المبدأ

*يتصرف أهل التصوف طبقاً لأحكام الشــرع ، كما يفهمون الشرع . ينظرون الى (مقاصد) الشرع ، لا الى (قوة اللفظ)

*ويعتقــدون أن الأعمال كلها - خيرها وشــرها - من الله تعالى . فهو المتصرف وفيه يقــع التصرف .فما خرج عنه شيء لم يكن عينه .

* وهذه المســألة من أغمض المســائل الالهية عند اهل التصوف - كما يرى ابن عربي .

الشرح

-(١)-

في كتابه (الفتوحات المكية)[٢٢] يتحدث الشيخ ابن عربــي عن الورع وأهله فيذكر من أقطابهم (الحارث المحاسبي) و (أبا يزيد البسطامي) و (أبا مدين) ويشــيد بــهم وبــما يتخلقون به من اخلاق وصفات سامية .

وأهل التصوف - عنده - على وجه العموم ، انما يتصرفون طبقاً لأحكام الشرع ، كما يفهمون الشــرع. ينظرون الى مقاصد الشرع لاالى قوة اللفظ . انهم يعتقــدون أن الأعمال كلها ، خيرها وشرها من الله تعالى ، ولكنهم يتأدبون مع الله ، فينسبــون أعمالهم الســيئة الى أنفســهم ، أما أعمالهم الحسنة فيردونها الى الله ، لا الى أنفسهم .

— (٢) —

قال الشيخ عن اهل الورع:

انهم "يظهرون في العالم أن جميع ما يُرى عليهم، ان ذلك فعل الله لافعلهم، وبيد الله لا بيدهم، وان المثنى عليه بــذلك الفعل، انما ينبغي أن يتعلق ذلك الثناء بفاعله، وفاعله هو الله، جل جلاله، لا نحن، فيتبرأون من أفعالهم الحسنة غاية التبري، ومن الأوصاف المستحسنة كذلك"[٢٣]

أراد ابن عربي ان يقول: إن أهل الورع يعتقدون أن الله سبحانه هو الفاعل والمدبر للفعل ــ على وجه الحقيقــة ــ وليس الفاعل من يقــــوم على يديه الفعل (على وجه الظاهر).

ويسترسل الشيخ قائلاً:

"وكل وصف مذموم شرعاً وعرفاً يضيفونه الى أنفســهم أدباً مع الله تعالى وورعاً شافياً، كما قال الخضر في العيب (فأردت) [٢٤] وفي الخير (فأراد ربك)[٢٥]، وكما قال الخليل ــ عليه السلام .. (واذا مرضت) [٢٦] ــ ولم يقــل (أمرضني). وكما قال تعالى في معرض التعليم لنا:ــ (وما اصابــك من سيئة فمن نفسك)[٢٧].

— (٣) —

ويستطرد الشيخ قائلاً:

"هذا وان كان الحق في هذا الخبر يحكي قولهم، ولكن فيه تنبيه في التعليم"[٢٨] ثم يمضي في القول:

"وكما قال ــ عليه الســلام ــ في دعائه، وهو مما يؤيد ما ذهبنا اليه في التنبيه في هذه الاية فقال:

"والخير كله بيديك" فأكد (بكل) وهي كلمة تقتضي الإحاطة في اللســان. وقــال: ــ "والشــر ليس اليك" وان كان لم يؤكده، واكتفى بالألف واللام، ونفى اضافة الشر أدبــاً مع



الله وحقيقته"[٧٩]

— (٤) —

ويخلص ابن عربي الى القول:

"وهذه المسألة من أغمض المسائل الالهية، عند أهل الله خاصةً. وأما أهل النظر فقد اعتمدت كل طائفة منهم على ما اقتضاه دليلها في زعمها"[٨٠]

ولعل مَن يتساءل: لماذا هذه المسألة من أغمض المسائل الالهية عند أهل الله؟ وجوابنا.

ان هذه المسألة دقيقة كل الدقة، وغامضة كل الغموض عند الصوفية لأنهم يعتقدون ان الاعمال كلها من الله تعالى، خيرها وشرها، ولكنهم أدباً مع الله يردون الاعمال السيئة الى أنفسهم، ويظل التساؤل قائماً بينهم: اذا كانت الافعال كلها من الله، وليس للانسان تدبير فيها ولا اختيار، وانما هو أبداً في قبضة الاقتدار الالهي، فكيف اذن يفسر التكليف والحساب، والثواب والعقاب؟ وكيف ينبغي عليهم أن يتصرفوا؟

— (٥) —

يقول ابن عربي عن أهل الورع "الغالب عليهم فهم مقاصد الشرع فجروا معه على مقصده..... فتح الله لهم بأدبهم، عين الفهم في كتبه، وفيما جاءت به رسله، مما لم تستقل العقول بادراكه، وما تستقل، لكن أخذوه عن الله، لا عن نظرهم، ففهموا من ذلك كله ــ بهذه العناية ــ ما لم يفهم مَنْ لم يتصف بهذه الصفة، ولم يكن له هذا المقام"[٨١]

وعن هذا المقام (العناية الالهية) يقول الشيخ.

ــ "قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يعلّم اهل الورع كيف يكونون فيه: ــ (دع ما يريبك الى مالا يريبك).

وقال:

ــ "استفت قلبك وان افتاك المفتون) ــ فأحالهم على قلوبهم لما علم ما فيها من سر الله الحاوية عليه في تحصيل هذا المقام، ففي القلوب عصمة الهية لا يشعر بها الا اهل المراقبة"[٨٢]

سادساً

ـ (وحدة العبادات).

المبدأ

* جميع العبادات، على أي حال كانت، انما تتوجه ــ في الحقيقة ــ الى عبادة الله تعالى.
* ليس من (معبود) ــ في الحقيقة ــ سوى الله تعالى.
* قال تعالى: "وقضى ربك أن لا تعبدوا الاّ إياه"

الشرح

— (١) —

ذهب ابن عربي في كتابه (الفتوحات المكية) الى أن جميع العبادات، مهما كانت مبادئها وطقوسها، وعلى أي حال كانت، انما تتوجه في الحقيقة الى عبادة الله تعالى.

ويستند الشيخ في اثبات رأيه هذا الى قوله تعالى:

"وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه"[٨٣]. ويفسر اللفظ (قضى) في هذه الآية قائلاً:

"هو عندنا بمعنى (حكم) وعند مَنْ لا علم له من علماء الرسوم بالحقائق بمعنى (امر)، وبين المعنيين بون بعيد"[٨٤].

ومن الواضح أن (الأمر) يستتبعه اما طاعة واما عصيان، فمن تبع الأمر ولزمه فهو المطيع، ومن أبى أن يطيع الأمر فهو العاصي، والى هذا المعنى ذهب الفقهاء والمفسرون.

— (٢) —

ونتساءل: الى ماذا قصد ابن عربي في تفسير هذه الآية؟
وجوابنا: ان الشيخ ابن عربي يتمسك بهذا التفسير من منطلق فكرة طالما رددها في كتبه، تلك هي ان جميع العبادات، على أي حال كانت، وبأي شكل من الأشكال، ومهما كانت مظاهرها وشعائرها، انما هي في حقيقتها تتوجه الى الله، وان الله سبحانه، قد قضى وحكم والزم الخلق جميعاً على عبادته (وهو القاهر فوق عباده)[٨٥]، وليس باستطاعة أي مخلوق ان يدفع عنه سلطان القهر الالهي. العبادات اذن — عند الشيخ ابن عربي — كلها واحدة في حقيقتها، وليس من معبود — في الحقيقة — سوى الله. قال تعالى: "وما خلقت الجن والانس الاّ ليعبدون"[٨٦]. وعبادته من قبل الخلق جميعاً هي ارادته — سبحانه — وليس في مقدور أحد من الخلق أن يعصي الارادة الالهية (المشيئة أو الأمر التكويني) فان ذلك من المحال. قال تعالى: — (وله مَنْ في السموات والأرض كلّ له قانتون)[٨٧].

— (٣) —

ثم يأتي ابن عربي بدليل آخر يدعم فكرته، فيرى أن الحق سبحانه وجود مطلق "ليس بمحسوس لنا، وما نعقل منه الاّ وجوده"[٨٨] وهو سبحانه لا يُرى، غير أننا أُمرنا أن نعبد الله كأننا نراه، فان رسولنا محمدا (صلى الله عليه وسلم) قد علمنا كيف نعبد الله — في حديث جبريل معه حين سأله عن الاحسان، فقال:
"أن تعبد الله كأنك تراه" فجاء بـ (كأن) لندخله تحت قوة البصر، فنلحقه بالوهم بالمحسوسات". ثم ينتهي الشيخ الى القول: "فقربنا من هؤلاء الذين عبدوه فيما نحتوه"[٨٩].
أراد ابن عربي أن يقول: اننا مأمورون أن نتخيل المعبود الذي لا يمكن تخيله، كما أن العاكفين على عبادة الأوثان، انما هم يتخيلون، فيرون ما ينحتونه معبوداً.
ويؤكد الشيخ هذه الفكرة وينبه عليها فيقول: "فتدبر ما أشرنا اليه فان الأمر لا يكون الا كما قرره الشارع"[٩٠]
وقد يتساءل بعضهم: كيف ينبغي لنا اذن أن نتصرف في عبادتنا لله تعالى كأننا نراه، وهو سبحانه وجود مطلق يتعالى على أن يحس أو يُرى أو يتصور؟
ينصحنا ابن عربي — جواباً عن هذا التساؤل — أن نأخذ بما جاء به الشرع. وفي عبارة قد تبدو مشوبة بالغموض يقول:
"فان الأمر لا يكون الاّ كما قرره الشارع. فقرر في موضع ما أنكره في موضع آخر، فالعالم منا أن يقرر ما قرره الحق في الموضع الذي قرره الحق، وينكر ما أنكره الحق في الموضع الذي أنكره الحق، فما ثمّ الا الايمان الصرف، فلا تأخذ من سلطان عقلك الا القبول"[٩١]فما معنى هذا الكلام؟.

— (٤) —

الذي نراه أن الشيخ يشير بهذا الكلام الى قوله تعالى: "ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير"[٩٢] وهذه الآية الكريمة تجمع النقيضين: النفي والاثبات.
ويرى ابن عربي أنه لا ينبغي للمؤمن ان يظل متردداً متحيراً بين النفي والاثبات، وانما عليه أن يقرر ما أثبته الحق سبحانه له من الصفات، وعليه في نفس الوقت، أن يقرر أن الحق وجود مطلق تنتفي عنه اية صفة من الصفات.
قال الشيخ في كتابه (التجليات):
"... لا تحجبنك الحيرة عن الحيرة، وقل ما قال، فنفى وأثبت، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير"[٩٣]

سابعاً

.(عصا موسى).

تمهيد:

— (١) —

في كتابه (الفتوحات المكية) تحدث الشيخ محيي الدين بن عربي عن (عصا موسى) وكيف أن الله جعلها آية له، وكيف أن موسى تملكه الخوف منها حين رآها تهتز كأنها جان، وهو يقف في البقعة المباركة امام الله رب العالمين. هذا هو خوفه الأول منها، وكان درساً له من الله وتعليماً. وأوجس موسى في نفسه خيفة للمرة الثانية، وهو يقف امام السحرة، وكان هذا تلبيسا من الله سبحانه، لبّس الله على السحرة خوف موسى، كما لبّسوا على الناس. ثم ظهر الحق وزهق الباطل واظهر السحرة ايمانهم برب العالمين، رب موسى وهرون.

ومن الآية الكريمة "وألقِ ما في يمينك تلقف ما صنعوا، انما صنعوا كيد ساحر، ولا يفلح الساحر حيث أتى"[٤٤] استنبط الشيخ ابن عربي معنى انفرد به فقال:

"فان الله يقول: ــ (تلقف ما صنعوا) ــ وما صنعوا الحبال ولا العصي، وانما صنعوا في أعين الناظرين (صور الحيات) وهي التي تلقفتها عصا موسى" ثم ينتهي ابن عربي الى القول: "فتنبّه لما ذكرت لك، فان المفسرين ذهلوا عن هذا الادراك في اخبار الله تعالى، فانه ما قال: تلقف حبالهم وعصيهم.." وهذا الأمر يحتاج الى شيء من الشرح والتفصيل.

— (٢) —

الخوف الأول:

وهو يقف في البقعة المباركة امام الله رب العالمين.

قال تعالى:

"فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله، آنس من جانب الطور ناراً قال لأهله إمكثوا إني آنست ناراً لعلي آتيكم منها بخبرٍ أو جذوةٍ من النار لعلكم تصطلون. فلما أتاها نودي من شاطئ الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن ياموسى إني أنا الله رب العالمين * وأن ألقِ عصاك فلما رآها تهتز كأنها جان ولّى مدبراً ولم يعقّب يا موسى أقبل ولا تخف إنك من الآمنين *"[٤٥]

— (٣) —

الخوف الثاني

أوجس موسى في نفسه خيفة وهو يقف امام السحرة.

قال تعالى:

"قالوا يا موسى إما أن تلقي وإما أن نكون أول مَنْ ألقى * قال بل ألقوا فإذا حبالهم وعصيهم يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى * فأوجس في نفسه خيفة موسى * قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى * وألقِ ما في يمينك تلقف ما صنعوا، انما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى * فأُلقي السحرة سجداً قالوا آمنا برب هرون وموسى *"[٤٦]

— (٤) —

ويذهب ابن عربي الى أن (خوف موسى الأول) من الحية، انما كان تعليماً له من الله حتى يتهيأ لملاقاة السحرة فقال:

"وكان موسى في نفس الأمر غير خائف من الحيات [في الفصل الثاني] لما تقدم له في ذلك من الله في الفصل الأول حين قال له:

ــ (خذها ولا تخف) ــ فنهاه عن الخوف وأعلمه ان ذلك آية له، فكان خوفه الثاني على الناس لئلا يلتبس عليهم



الدليل والشبهة، والسحرة تظن أنه خاف من الحيات، فلبّس الله عليهم خوفه، كما لبّســـــوا على الناس، وهذا غاية الاستقصاء الالهي في المناسبات في هذا الموطن"[97]

ما معنى هذا الكلام؟

— (٥) —

الذي نراه أن الشيخ أراد أن يقول ان خوف موســى امام السحرة كان بتدبير من الله وارادته، أراد أن تظن السحرة أن موسى خائف من الحــيات، ومن هنا فهو ليس بساحــر ولا معرفة له بالسحر، لأن الساحر يعلم ان العصي والحبال، هي عصي وحبال ثابتة لا تتغير حقيقتها ولا يمكن ان تنقلب الى حيات، وانما هي فقط بسحره تظهر في أعين الناظرين كأنها حيات، هي اذن (صور الحيات).

والساحر لا يخاف حين تظهر العصي والحبال حيات في أعين الناظرين. لانه يعلم حــق اليقــين ان ذك وهم وخيال وتلبيس. ومادام موسى قد أظهر خوفه من الحيات فهو اذن ليس بساحر.

وحين بدت عصا موسى ــ امام السحرة ــ حية حقيقــية تلقف ما يأفكون، اقتنعوا جميعاً ان ذلك لم يقع بسحر ساحر، وانما بتدبير الهي (فكان الفعل من الله) كما يقول ابن عربي.

— (٦) —

ويسترسل الشيخ قائلاً:

"ولما واقع السحرة اللبس على أعين الناظرين بــتصيير الحبال والعصي حيات في نظرهم، أراد الحــق أن يأتيهم من بابهم الذي يعرفونه كما قــال تعالى: ــ (وللبســنا عليهم ما يلبسون) فإن الله يراعي الامور في المناسبات، فجعل العصا حية كعصيهم في عموم الناس، ولبّس على السحــرة بــما أظهر من خوف موسى، فتخيلوا أنه خاف من الحيات، وكان موسى ــ في نفس الأمر ــ غير خائف من الحيات"[98]

-(٧)-

لماذا اذن أوجس موسى في نفسه خيفة أمام السحــرة؟ يرى ابن عربي أن الله هو الذي أظهر خوف موســى امام السحرة ليوهمهم ان موسى ليس بساحر، وفي نفس الوقت طمأن الله موسى قائلاً له ــ (لا تخف انك أنت الأعلى).

يقول الشيخ:

"كان موسى في نفس الأمر غير خائف من الحــيات... [بل] كان خوفه الثاني على الناس لئلا يلتبس عليهم الدليل والشبهة، والسحرة تظن أنه خاف من الحــيات فلبّس الله عليهم خوفه، كما لبسوا على الناس وهذا غاية الاستقصاء الالهي في المناسبات في هذا الموطن.."[99]

-(٨)-

وقد يرى بــعضهم أن هذا الكلام مشــوب بــالغموض، نوضحه فنقول: ان موسى كان يخشى ــ وهو منتصر على السحرة ــ أن يظنه الناس ساحراً بل كبــير السحــرة ولا يفطنون الى ان تغلبه على السحرة انما كان بتدبير من الله وتأييده ونصره.

وعن رد فعل العامة على انتصار موسى على السحرة، قال ابن عربي:

"وأما العامة فنسبوا ما جاء به موسى الى أنه من قبيل ما جاءت به السحرة، الا أنه أقوى منهم وأعلم بالسحر... فقالوا: هذا سحر عظيم."[100]

-(٩)-

حين آمن السحــرة قــالوا: (آمنا بــرب العالمين، رب موســى وهرون).. لماذا اكدوا ايمانهم بقــولهم: ــ (رب موسى وهرون)؟



يجيب الشيخ ابن عربي عن هذا السؤال قائلاً:

"..... فآمنوا بما جاء بـه موسـى عن آخرهم وخروا سجداً... وقالوا (آمنا برب العالمين، رب موسى وهرون) ــ حتى يرتفع الالتباس، فانهم لو وقفوا على (العالمين) لقـال فرعون: أنا رب العالمين، اياي عنوا فزادوا: (رب موسـى وهرون)، اي الذي يدعو اليه موسـى وهرون، فارتفع الإشكال، فتوعدهم فرعون بالعذاب.."[١٠١]

-(١٠)-

اسنباط الشيخ ابن عربي

يستنبط ابـن عربـي من الآية الكريمة:ــ (والقِ ما في يمينك تلقف ما صنعوا)" معنى ينفرد به فيقول:

"أمر الله موسى أن يلقي عصاه وأخبـره أنها تلقـف ما صنعوا... فلما القى موسى عصاه فكانت حية... فتلقفت تلك الحية جميع ما كان في البـوادي من الحبـال والعصي، أي تلقفت (صور الحيات) منها فبدت حبالاً وعصياً كما هي وأخذ الله بأبصارهم عن ذلك."[١٠٢]

ويؤكد ذلك قائلاً:

"فان الله يقول ــ (تلقف ما صنعوا) ــ وما صنعوا الحبال ولا العصي، وانما صنعوا في أعين الناظرين صور الحيات، وهي التي تلقـفتها عصا موسـى". ثم ينتهي الشـيخ الى القول:

"فتنبـه لما ذكرت لك، فان المفسـرين ذهلوا عن هذا الادراك في اخبار الله تعالى، فانه ما قـال: تلقـف حبـالهم وعصيهم.."[١٠٣]

— (١١) —

وقد يبدو هذا الكلام لبعضهم مشوباً بالغموض، وتوضحه فنقول: الذي نراه ان ابن عربي أراد أن يقول ان السحرة لم يصنعوا ــ في الحقيقة ــ من عصيهم وحبالهم (حيات حية تسعى) وانما كل ما صنعوا ــ بسحـرهم ــ أنهم جعلوا هذه العصي والحبال تبدو في اعين الناظرين حـيات حقيقـية. انهم لم يصنعوا (حيات) وانما صنعوا (صور الحيات) وهو (الوهم) في أعين الناظرين.

وجاءت عصا موسـى لتلقـف ما صنع السحـرة، وما صنعوا غير (صور الحيات في اعين الناس)، فأبطلت عصا موسى صور الحيات هذه، فعادت في أعين الناظرين عصياً وحبالاً كما هي في الحقيقـة. ان عصا موسـى لم توقـع الناظرين في (الوهم) بل حررتهم من (الوهم).

هذا هو المعنى الذي استنبطه الشيخ ابـن عربـي من العبارة القرآنية (تلقف ما صنعوا).

اما جمهور المفسرين فقد ذهبـوا الى خلاف هذا الرأي فقالوا ان عصا موسى كانت تلقف عصي وحبال السحـرة، فأوقعت الناظرين في الوهم.

— (١٢) —

عرفنا رأي ابن عربي في معنى العبارة القرآنية (تلقـف ما صنعوا) اما ما ذهب اليه جمهور المفسـرين في معنى هذه العبارة فهاكم مثلاً:

جاء في كتاب (صفوة التفاسير):

"قال ابن كثير: لما القى موسـى العصا، صارت ثعبـاناً عظيماً هائلاً، ذا قوائم وعنق ورأس وأضراس فجعلت تتبع تلك الحبال والعصي حتى لم تبق شيئاً الا ابـتلعته، والناس ينظرون الى ذلك عياناً نهاراً، فلماعاين السحـرة ذلك وشاهدوه علموا علم اليقين أن هذا ليس من قبيل السحـر والحيل وانه حق لا مرية فيه. فعند ذلك وقـعوا سـجداً لله، فقامت المعجزة واتضح البـرهان، ووقـع الحـق وبـطل السحر. قال ابن عباس: "كانوا أول النهار سحرة وفي آخر



النهار بررة"[١٠٠]

ويتمسك ابن عربي برأيه بل ينبه عليه فيقول:

"فتنبه لما ذكرت لك فان المفسرين ذهلوا عن هذا الادراك"[١٠١].

ثامناً

ـ (النشأة الانسانية) ـ

المبدأ

*خلق الحق ــ سبحانه ــ الانسان له [أي للحق]، وما ظهر بالاسم الظاهر الا بوجوده، فمن يراعي الانسان، انما يراعي الحق.

*النشأة الانسانية أنشأها الحق، فلا يتولى حل نظامها الاّ مَنْ أنشاها.

الشرح

ــ (١) ــ

في كتابه (الفتوحات المكية) يثبت الشيخ ابن عربي حكاية صوفية موضوعة ويتخذها مدخلاً للبحث في الموازين الالهية التي لا قدرة للانسان على ادراكها.

ويكرر الشيخ الحكاية نفسها في كتابه فصوص الحكم ويتخذها هنا تبياناً وايضاحاً للفكرة القائلة إن الحق سبحانه، أنشأ الانسان له وأن مراعاة هذه النشأة أولى من هدمها، ومَنْ يراعي الانسان فانما يراعي الحق.

تقول هذه الحكاية.

"أراد داود بنيان البيت المقدس فبناه مراراً، فكلما فرغ منه تهدم، فشكا ذلك الى الله، فأوحى الله اليه، ان بيتي هذا لا يقوم على يديك، فانك سفكت الدماء. فقال داود:

ــ يارب! ألم يكن ذلك في سبيلك؟ قال:

ــ بلى، ولكنهم أليسوا عبادي؟فلا يقوم هذا البيت الاّ على يد مطهرة من سفك الدماء. فقال داود:

ــ يارب! فاجعل بنيانه على يدي مَن هو مني. فأوحى الله اليه: أن ابنك سليمان يبنيه، فبناه سليمان (عليه السلام) "[١٠٢]

ــ (٢) ــ

ان هذه الحكاية (في بعدها الظاهر) تفرّق بين الموازين التي يعهدها الانسان في الأرض، وبين الموازين الالهية المغيّبة عنه. لقد أراد واضع هذه الحكاية ــ كما نرى ــ أن يقول:

ان الخلق للخالق، وسفك دماء الخلق، انما هو ــ في الحقيقة ــ تحدٍ للخالق وتعطيل باطل لارادته في الخلق (وهذا من المحال)، على أنه أمر يتعارض مع فطرة الله التي فطر الناس عليها في الأرض.

"فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الانسانية، وأن اقامتها أولى من هدمها"[١٠٣]. كما يقول ابن عربي في كتابه فصوص الحكم.

ــ (٣) ــ

هذا هو غرض واضع الحكاية من الحكاية، ولكن الشيخ ابن عربي في كتابه (الفتوحات المكية) يذهب الى استنباط معنى لها جد بعيد، ينفرد به، فيرى أن هذه الحكاية انما هي اشارة تعبّر عن (مبنى الأمر الالهي) ــ (هو ــ لا هو) ــ (واليه يرجع الأمر كله) [١٠٤] فيقول:

"ان الكل من فعله وقضائه وقدره". ثم يأتي مباشرةً بهذه الحكاية، كأنه أرادها أن تكون ايضاحاً لما يؤكده في كتبه عن الأمر الالهي التكويني (المشيئة الالهية).

قال الشيخ في كتابه (الفتوحات المكية):

"فهذا عين ما نبهتك عليه إن تفطنت، ومن هنا تعرف ــ (الأمر على ما هو عليه)، وأن مبنى الأمر الالهي أبداً على

(هو ــ لا هو)، فان لم تعرفه كذا فما عرفته ــ (ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى)[١٠٩] ــ فهذا عين ما قلناه من أنه (هو ــ لا هو) ــ ثم ينتهي الشيخ الى القول:

"وهنا حارت عقول مَنْ لم يشــاهد الحقــائق على ماهي عليه.))[١١٠].

ــ (٤) ــ

وفي كتابه (فصوص الحكم) يدعو ابن عربي الى مراعاة النشأة الانسانية ويحث على صيانتها والحفاظ عليها فيقول:

أنشأ الحق الانســان "انشــأه له [أي للحــق]، وما ظهر [الحق] بالاسم (الظاهر) الا بوجوده، فمن راعاه انما يراعي الحق"[١١١]. ويقول:

"ان هذه النشأة الانسانية، بكمالها روحاً وجسماً ونفســاً خلقها الله... فلا يتولى حل نظامها الاّ مَنْ خلقها، إما بيده أو بأمره، وليس الا ذلك"[١١٢].

ــ (٥) ــ

ثم يسترسل الشــيخ في عرض ما يراه دلائل وشــواهد وبراهين من الكتاب الكريم، والاحاديث الشريفة، تحث على مراعاة هذه النشأة الانسانية وتقــرر أن اقــامتها أولى من هدمها، فيقول:

"ألا ترى عدو الدين قــد فرض الله في حقــــهم الجزية والصلح، ابقاءً عليهم، وقال: ــ (فان جنحوا للســلم فاجنح لها وتوكل على الله)[١١٣]؟

ألا ترى مَن وجب عليه القصاص، كيف شــرّع لولي الدم أخذ الفدية أو العفو، فان أبــى [ولي الدم] حــينئذٍ يقــتل [الجاني]؟[١١٤] ألا تراه سبحانه ــ اذا كان أولياء الدم جماعة، فرضي واحد بــالدية أو عفا، وباقــي الأولياء لا يريدون الا القــتل، كيف يراعى مَنْ عفا ويرجح على مَنْ لم يعف، فلا يقتل [الجاني] قصاصاً؟[١١٥]

ويقول الشيخ في القصاص:

"شرع القصاص للمصلحــة ابقــاءً لهذا النوع وارداعاً للمعتدي حدود الله فيه ــ (ولكم في القصاص حــياة يا أولي الألبـــاب)[١١٦] وهم أهل لب الشــــيء،الذين عثروا على النواميس الالهية والحكمة"[١١٧]

ــ (٦) ــ

ثم يورد الشيخ حديثاً نبوياً في مراعاة النشأة الانســانية وان الحفاظ عليها أولى من هدمها فيقول:

"وما أحسن ما قال رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ: ــ (ألا أنبــئكم بــما هو خير لكم وأفضل من أن تلقــوا عدوكم، فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم؟ ذكر الله تعالى" أو كما قال. ويوضح الشيخ معنى هذا الحديث فيقول:

"وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنســانية الاّ مَنْ ذكر الله الذكر المطلوب منه، فانه تعالــى جليــس مَنْ ذكــره، والجليس مشهود للذاكر، ومتى لم يشاهد الذاكر الحقَ الذي هو جليسه فليس بذاكر"[١١٨]

ــ (٧) ــ

ويتحدث ابن عربي عن (الموت) فيعرفه بــأنه (تفريق) وليس باعدام، وأنه (انتقــال) من دار الدنيا الى دار البقــاء فيقول:

"وما يتولى الحق هدم هذه النشــأة بالمســمى (موتاً)، وليس [هو] بــــاعدام وانما هو تفريق، فيأخذه اليه، وليس المراد الاّ أن يأخذه الحـــق اليه"[١١٩] ــ (واليه يرجع الأمر كله)[١٢٠] ــ ويتحدث الشيخ عن النشأة الانسانية بعد الموت فيقول:

"فاذا أخذه [الحق سبحانه] اليه، سوّى له مركباً غير هذا المركب، من جنس الدار التي انتقل اليها، وهي دار البقـاء، فلا يموت ابداً، أي لا تفرق اجزاؤه"[١٠٠]

ثم ينتهي الشيخ الى القول:

"فالكل في قبضته.... فشرع القتل وحكم بـالموت لعلمه بأن عبده لا يفوته، فهو راجع اليه"[١٠١].

— (٨) —

ويستنبط الشـيخ من قـوله تعالى:ــ (واليه يرجع الأمر كله)ــ معنى ينفرد به، يقرره في كتابـه (فصوص الحـكم) بعبارة قد تبدو لبعضهم بالغة الغموض، قائلاً:

"على أن قـوله تعالى:ــ (واليه يرجع الأمر كله) ــ أي فيه يقع التصرف، وهو المتصرف، فما خرج عنه شـيء لم يكن عنه، بل هويته هو عين ذلك الشيء"[١٠٢].

تاسعاً

ـ(الواحدانية)ـ

المبدأ:

* لا يوجد في الكون شيئان متماثلان.
* لكل شيء (شيئيته) المميزة له.
* التوحيد يصحب الوجود لا يفارقه أبداً.
* (الوهية الذات) تسري في الموجودات سريان الواحـد العددي في الأعداد جميعاً.
* الوحدة بـين جميع الموجودات، لا ترجع الى (الذات) وانما الى (الوهية الذات).

الشرح

— (١) —

في كتابه (الفتوحـات المكية)، وفي معرض حـديثه عن الواحدانية، استشهد الشيخ محيي الدين بن عربي ببيت من الشعر لأبي العتاهية، سائر في الناس:

وفي كل شـــيء له آية
تـــدل على أنه واحــــد

وقد أثار هذا البيت اعجابه الى حد كبير حتى قال عنه:

"إنه من الكلام المعجز، وما أظن وقع لقائله ــ وهو أبو العتاهية ــ الا بحكم الإتفاق. وقال:

"ولهذا كان يقول الحسن بن هانئ ــ شـاعر وقـته:ــ (وددتُ أن هذا البيت الواحد لي بجميع شعري)"[١٠٣]

— (٢) —

مامعنى هذا البـيت؟ ولماذا أثار اعجاب الشـيخ ابـن عربـي؟ الذي نراه أن هذا البـيت يشـير في ظاهره الى وحدانية الله تعالى، غير أن المتأمل فيه بامعان يجد له دلالة رمزية على (حكم الأحدية في جناب الحق وجناب العبد)[١٠٤] ــ كما هو في تعبير ابن عربي. هذا البيت من الشعر، يشير اذن الى الوحـدة الوجودية النسبيـة وهو المذهب الذي ينسب الى ابن عربي.

— (٣) —

ويوضح الشيخ معنى هذا البـيت، بشـيء من تكثيف العبارة قائلاً: "اعتبر أحدية كل شيء من كونه شيئاً، ومن كونه آيةً على أحدية الحـق، حـتى لا يعرف الواحـد الا بالواحد" فما معنى هذا الكلام؟

يرى ابن عربي أنه نظراً للاتسـاع الالهي، لا يوجد في الكون شيئان متماثلان، فكل شيء في الكون له (شـيئيته) المميزة له عن (شيئية) الأشياء الأخرى.

لكل شيء اذن (وحدانية) تقابل (وحدانية الحق).



— (٤) —

ان الوحدانية (والأدق أن يقال الواحدانية) انما تسري في جميع الموجودات الى مالا يتناهى منها، سـريان الواحـد العددي في الأعداد جميعاً الى مالا يتناهى منها.

ومن هنا أحدية كل شيء، وأحـدية الحـق، (فلا يعرف الواحد الا بالواحد)[121] كما يعبر ابن عربي.

— (٥) —

وفي موضع آخر من كتابه (الفتوحات المكية) يتحدث ابن عربي عن الوحدة الوجودية النسبية وكيف ان (التوحـيد) يصحب (الوجود) لا يفارقه أبداً، صحبـة (الواحـد العددي) للاعداد جميعاً الى مالا يتناهي منها فيقول:

"...فمهما نظرت (الوجود) جمعـاً وتفصيلاً، وجـدت (التوحيد) يصحبه لا يفارقه البتة، صحبة (الواحد) للاعداد، فان (الاثنين) لا توجد أبـداً ــ مالم تضف الى الواحـد مثله وهو الاثنين، ولا تصح (الثلاثة) ما لم تزد واحـــداً على الاثنين،وهكذا الى مالا يتناهى."[122]

— (٦) —

ويؤكد ذلك فيقول:

"فالواحد ليس العدد، وهو عين العدد، أي به ظهر العدد، فالعدد كله واحد، لو نقص من الألف واحد، انعدم اسم الألف وحقيقته، وبقـيت حقيقـة أخرى هي تسـعمائة وتسـعة وتسعون. لو نقص منها واحد لذهب عينها."[123]

ويقول:

"فمتى انعدم الواحد من شيء عدم [ذلك الشيء]، ومتى ثبت وجد ذلك الشيء. وهكذا التوحـيد إن حققـته ــ (وهو معكم أينما كنتم)ــ"[124]

— (٧) —

وفي كتابه (فصوص الحكم) يتحـدث ابـن عربـي عن (الأسماء الالهية) وهي نسب عدمية، ويقـول عنها إنها لا تتناهى، وما يكون عنها لا يتناهى ايضاً، وان كانـت هـذه الأسـماء ترجع الى أصول متناهية هي امهات الاسـماء ويقرر:

"... وعلى الحقيقة فما ثمّ الا حقيقة واحدة تقبـل جميع هذه النسب والاضافات التي يكنّى عنها بالأسـماء الالهية. والحقيقة تعطي أن يكون لكل اسم يظهر، الى مالا يتناهى، حقيقة يتميز بها عن اسم آخر، تلك الحقيقة التي بها يتميز (هي الاسـم عينه)؛ لا ما يقـع فيه الاشـتراك.... فما في الحضرة الالهية لاتساعها شيء يتكرر أصلاً"[125]

— (٨) —

ويشرح هذا الكلام شرحاً وافياً الدكتور ابو العلا عفيفي في تعليقاته على كتاب فصوص الحكم فيقول:

"ليس في الوجود سوى ذات واحدة وعدد لا يتناهى من نسب واضافات يكنّى عنها بالأسماء الالهية، وتسمى حين تظهر في الصور الخارجية باسم الموجودات أو التعينات. (فالوحـدة) ــ وهي ما يقـع فيه الاشـتراك بـين جميع الموجودات ــ ترجع الى (الذات)، الى الحـق في ذاته، و (الكثرة) ــ وهي ما يقع فيه الاختلاف بـين الموجودات ــ ترجع الى هذه الاضافات والنسب: الى الخلق. ولكن الحق والخلق وجهان لوجود واحد أو حقيقة واحدة"

ويسترسل الدكتور عفيفي في شرحه فيقول:

"واذا نظرت الى هذه الحقيقـة من ناحـية الكثرة أو التعدد، وجدت اختلافاً كبـيراً في مظاهرها، وتمايزاً يكفي في تشخيص كل منها واعطائه فرديته، ووجدت فوق ذلك، لا واحد من هذه المظاهر عين الآخر، بل لا مظهر منها في كل لحـظة هو عينه في اللحـظة التي تليه، وهذا هو الذي أشار اليه ابن عربي بقـوله: فما في الحـضرة الالهية مع



اتساعها شيء يتكرر أصلاً"[٢١]

— (٩) —

والذي نراه أن للوحدة بين الحق والخلق (وهو ما يقع فيه الاشتراك بين جميع الموجودات، لا ترجع الى (الذات) ــ الى (الحق في ذاته)ــ كما ذهب اليه الدكتور أبو العلا عفيفي ــ وانما ترجع الى (الوهية الذات) وهي نسبـــــة عدمية تضم الاسماء الالهية كافة.(الوهية الذات) ــ كما يرى ابن عربي ــ تسري في الموجودات جميعاً سريان الواحـــد العددي في الاعداد جميعاً. والرأي الذي يؤكده ابن عربي في كل كتبــه أن لا مناسبة على الاطلاق بين الحق (من حيث ذاته) وبين الخلق، وانما متعلق الخلق بالحق (من حيث الوهيته).

يقول ابن عربي:

"والمناسبة بين الخلق والحق غير معقولة ولا موجودة، فلا يكون عنه شيء من حيث ذاته، ولا يكون عن شيء من حيث ذاته، وكل ما دلّ عليه الشرع، أو اتخذه العقــل دليلاً، انما متعلقه الألوهية، لا الذات، والله من كونه الهاً، هو الذي يستند اليه الممكن لإمكانه"[٢٢].

الهوامش والمصادر

١ - ابن عربي - رسائل ابن العربي - كتاب اصطلاح الصوفية- ص ١

١ - ابن عربي - رسائل ابن العربي - كتاب اصطلاح الصوفية- ص ١١

٢ - ابن عربي - الفتوحات المكية- ج٢ ص٢٢٦

٣ - المصدر نفسه- ج١ ص ٤٠٨

٤ - ابو عبد الرحمن السلمي- طبقات الصوفية- ص ٣٧٥

٥ - المصدر نفسه- ص ٣٤٣

٦ - ابن عربي رسائل ابن العربي- رسالة لا يعول عليه- ص ٩.

٧ - ابن عربي-الفتوحات المكية- ج١ ص ١٧٣.

٨ المصدر نفسه- ج٢ ص ٢٢٦.

٩ - ابن عربي- رسائل ابن العربي- رسالة لايعول عليه- ص١٣.

١٠ - ابو عبد الرحمن السلمي- طبقات الصوفية- ص ٤٤٣.

١١ - ابو نعيم الأصبهاني- حلية الأولياء- ج٧ ص ٣٦٥.

١٢ - ابن عربي- رسائل ابن العربي- كتاب (الكتب) ص ٤٢.

١٣ - الشكال، كما جاء في لسان العرب(مادة شكل).
"الشكال، العقال والجمع شكل، وشكلت الطائر، وشكلت الفرس بالشكال، وشكل الدابة يشكلها شكلاً، وشكلها، سد قوائمها بحبل، واسم ذلك الحبل الشكال والجمع شكل."

١٤ - ابو عبد الرحمن السلمي- طبقات الصوفية- ص ١٠٥.

١٥ - ابن عربي- الفتوحات المكية- ج٣- ص ٤٦٤.

١٦ - السراج- كتاب اللمع- ص ٦٦.

١٧ - المصدر نفسه.

١٨ - ابن عربي- الفتوحات المكية- ج٢ ص ١٣٢.

١٩ - السراج- كتاب اللمع- ص٦٦.

٢٠ - ابن عربي- رسائل ابن العربي- كتاب اصطلاح الصوفية- ص ٣.

٢١ - ابن عربي- الفتوحات المكية- ج٣ ص ٣١٤.

٢٢ - ابن عربي- رسائل ابن العربي- كتاب الياء- ص١٤.

٢٣ - ابن عربي- الفتوحات المكية- ج٣ ص ٥٤٦.

٢٤ - المصدر نفسه- ج١ ص ٥١٤.

٢٥ - المصدر نفسه. ج ٣ ص٥٤٦.
٢٦ - المصدر نفسه. ج٣ص ٥٤٧.
٢٧ - المصدر نفسه. ج٢ص ٢٢٧.
٢٨ - المصدر نفسه.
٢٩ - سورة الأنفال / ١٧.
٣٠ - ابن عربي. الفتوحات المكية. ج٣ ص ٤١١.
٣١ - المصدر نفسه. ج٢ص٢٢٦.
٣٢ - لصدر نفسه. ج٢ص٢٢٦. ٢٢٧.
٣٣ - المصدر نفسه. ج٢ص ٢٢٧.
٣٤ - في الأصل: (وعبد عينه مادام يطلبه بحقه) والصحيح ماأثبتناه.
٣٥ - ابن عربي. الفتوحات المكية. ج٢ص٢٢٨.
٣٦ - المصدر نفسه/ وفي الأصل (الهيثم بن أبي النهيان)
٣٧ - المصدر نفسه.
٣٨ - المصدر نفسه. ج٣ ص٣١٧.
٣٩ - سورة البقرة/ ٢٥٥.
٤٠ - ابن عربي. الفتوحات المكية. ج٣ ص٣١٧.
٤١ - سورة فاطر / ١٥.
٤٢ - ابن عربي الفتوحات المكية. ج٣ص٣١٦.
٤٣ - المصدر نفسه.
٤٤ - المصدر نفسه. ج٣ص٥٤٧.
٤٥ - المصدر نفسه.
٤٦ - المصدر نفسه. ج١ص ٦٨٧.
٤٧ - المصدر نفسه.
٤٨ - المصدر نفسه.
٤٩ - المصدر نفسه.
٥٠ - سورة الأنعام/ ١٨.
٥١ - ابن عربي. الفتوحات المكية. ج٣ ص٤٦٤.
٥٢ - المصدر نفسه.
٥٣ - المصدر نفسه.
٥٤ - سورة الأنسان/ ٣٠ وسورة التكوير/ ٢٩.
٥٥ - ابن عربي. الفتوحات المكية. ج٣ ص٤٦٤.
٥٦ - ابن عربي. فصوص الحكم. ج١ ص١٦٥. ١٦٦.
٥٧ - المصدر نفسه.
٥٨ - المصدر نفسه.
٥٩ - ابن عربي. الفتوحات المكية. ج٢ ص٣٤٢.
٦٠ - المصدر نفسه.
٦١ - المصدر نفسه.
٦٢ - سورة الأنفال/ ١٧.
٦٣ - ابن عربي. الفتوحات المكية. ج٢ ص٣٤٣.
٦٤ - المصدر نفسه. ج٣ ص٢٢٦.
٦٥ - ابو نعيم الأصبهاني. حلية الأولياء. ج٧ ص٢٨٨.
٦٦ - الشيخ عبد القادر الكيلاني. الفتح الرباني. ص١٨٠.
٦٧ - النفري. كتاب المواقف. ص٧٧.
٦٨ - المصدر نفسه. ص٣٦.
٦٩ - ابو عبد الرحمن السلمي. طبقات الصوفية. ص ١٣٨.
٧٠ - سورة الأعراف/ ٨.
٧١ - سورة الزمر/ ٤٧.
٧٢ - ابن عربي. الفتوحات المكية. ج١ ص ٢٤٥.
٧٣ - المصدر نفسه.
٧٤ - سورة الكهف/ ٧٩ (واما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن اعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً).
٧٥ - سورة الكهف/ ٨٢ (فأراد ربك ان يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما... الآية)
٧٦ - سورة الشعراء/ ٨٠ (واذا مرضت فهو يشفيني).
٧٧ - سورة النساء/ ٧٩.

٧٨ - ابن عربي- الفتوحات المكية- ج١ ص ٢٤٥.

٧٩ - المصدر نفسه.

٨٠ - المصدر نفسه.

٨١ - المصدر نفسه- ج١ ص ٢٤٦.

٨٢ - المصدر نفسه.

٨٣ - سورة الأسراء/ ٢٣.

٨٤ - ابن عربي- الفتوحات المكية- ج١ ص٣٦٦.

٨٥ - سورة الأنعام/ ١٨و٦١.

٨٦ - سورة الذاريات/ ٥٦.

٨٧ - سورة الروم/ ٢٦.

٨٨ - ابن عربي- الفتوحات المكية ج١ص ٣٦٦.

٨٩ - المصدر نفسه.

٩٠ - المصدر نفسه.

٩١ - المصدر نفسه.

٩٢ - سورة الشورى/ ١١.

٩٣ - ابن عربي- رسائل ابن العربي- كتاب التجليات- ص٣٢.

٩٤ - سورة طه/ ٦٩.

٩٥ - سورة القصص/ ٢٩. ٣٠.

٩٦ - سورة طه/ ٦٥/ ٧٠.

٩٧ - ابن عربي- الفتوحات المكية- ج١ص٢٣٥.

٩٨ - المصدر نفسه.

٩٩ - المصدر نفسه.

١٠٠ - المصدر نفسه.

١٠١ - المصدر نفسه.

١٠٢ - المصدر نفسه.

١٠٣ - المصدر نفسه.

١٠٤ - محمد علي الصابوني- صفوة التفاسير- القسم الثامن ص ٦٣ - ٦٤ - وراجع المختصر ٢/ ٤٨٦.

١٠٥ - ابن عربي- الفتوحات المكية- ج١ ص٢٣٥.

١٠٦ - ابن عربي- الفتوحات المكية- ج٢ ص ٣٤٣ وكتاب فصوص الحكم- ج١ ص١٦٧.

١٠٧ - ابن عربي- كتاب فصوص الحكم- ج١ ص ١٦٧.

١٠٨ - سورة هود/ ١٢٣.

١٠٩ - سورة الأنفال/ ١٧.

١١٠ - ابن عربي- الفتوحات المكية- ج٢ ص ٣٤٣.

١١١ - ابن عربي- فصوص الحكم- ج١ ص١٦٨.

١١٢ - المصدر نفسه.

١١٣ - المصدر نفسه/ سورة الأنفال/ ٦١.

١١٤ - المصدر نفسه.

١١٥ - المصدر نفسه- ج١ ص ١٦٧-١٦٨.

١١٦ - سورة البقرة/ ١٧٩.

١١٧ - ابن عربي فصوص الحكم- ج١ ص ١٦٨.

١١٨ - المصدر نفسه- ج١ ص ١٦٨. ١٦٩.

١١٩ - المصدر نفسه- ج١ ص١٦٨.

١٢٠ - سورة هود/ ١٢٣.

١٢١ - ابن عربي - فصوص الحكم- ج١ ص ١٦٩.

١٢٢ - المصدر نفسه- ج١ ص ١٧٠.

١٢٣ - المصدر نفسه.

١٢٤ - ابن عربي- الفتوحات المكية- ج١ ص ٤٧١.

١٢٥ - المصدر نفسه.

١٢٦ - المصدر نفسه.

١٢٧ - المصدر نفسه - ج١ ص ٦٣.

١٢٨ - المصدر نفسه.

١٢٩ - سورة الحديد / ٤.

١٣٠ - ابن عربي- فصوص الحكم - ج١ ص ٦٥.

١٣١ - ابن عربي- فصوص الحكم - التعليقات- ج٢ ص ٢٦-٢٧.

١٣٢ - ابن عربي- الفتوحات المكية- ج٢ ص ٥٧٩.



٢٠١٣ بغداد عاصمة الثقافة العربية

رقيم تل حرمل



المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٣

سلمان احمد حسين
باحث / العراق

إذا كانت قراءة التاريخ القديم تمثل اساساً جوهرياً يمكن التعرف من خلاله على بناء صرح النظم الاجتماعية والسياسية في تلك العصور، فإن ابتكار رسم الحرف المقروء كان اهم حجر في ذلك الاساس، لأنه في حقيقة امره يمثل دعامة التاريخ التي تحكم بناءه، وتربط أطرافه، فتصل ما انقطع من اخباره، وتنير لنا الطريق الذي سارت عليه امم المجتمعات القديمة لترسم شكل طريق الحضارة الممتد الى امام منذ ان تعلم الانسان رسم الحروف الاولى للكتابة...

ولعل عظمة ابتكار عملية الكتابة المتمثلة في التدوين تكمنُ في جوهرها كحاجة ملحة لغرض سير الحياة اليومية المتجددة، لكنها تضيع في تفاصيلها التي يصعب علينا معرفة حقيقة مفاصلها المتعددة، لأن العقل الانساني يدرك ويرى أمامه من خلال العديد من اللقى



الأثرية المدونة لمجريات الأمور خليطا من الاحداث، ومركبا من الوقائع التي كانت ستبدو لنا بدون عامل الكتابة مجرد كتلة من التعميمات غير واضحة المعالم تعبر عن مشاعر مشوشة عديمة المعنى، كما تبدو الظلال داخل قبو مظلم بالمقارنة مع الحقائق في ضوء الشمس..

لكن المؤرخ الحصيف المتجرد ينظر من خلال ما هو مدون بعين العقل والجرأة والتنظيم الدقيق لفلسفة تلك الاحداث وتلك الوقائع التي قامت عليها جميع المسارات الحضارية للتاريخ على انها وعلى وجه الخصوص تأكيد للتصوير المنطقي المطلوب في جانب الاختيار في وقت بدأ البعض من الأمم يتحدث بجرأة عن صراع الحضارات واسبقيتها في المسيرة الحضارية مصورة نفسها على انها جسر الانتقال الزمني في مركز الكون...

لذا فاننا سنتخذ قصة حضارتنا المكتوبة والمدونة التي عرف العالم عنها كتابتها الصورية وأخذ عنها ومنها العجلة، ونهل من علومها الرياضية التي تشكل عمق الاشياء كلها منطلقا نلقي به الضوء على ما قامت به قرون طويلة من الحضارة والثقافة التي ليس في طاقة التاريخ الا ان يسجل ريادتها ويجلّ تقدمها بما اتقن العالم فيما تعلمه عنها، فكتب بآدابها وعلومها آدابه وعلومه، وأدخل ملاحمها واساطيرها في فلسفته ومعتقداته فترسخت عنده تلك الأفكار وتلك المعتقدات لتكون فيما بعد أهم وابرز مَعْلَم من معالم فلسفته الاجتماعية والسياسية...

ويضيق المجال هنا عن ذكر الامثلة والسياقات التي تتحدث عن علوم حضارة وادي الرافدين التي دخلت في مدنيات وحضارات الأمم الأخرى دخول الخميرة المنعشة في العجين الطري فأفادت هذه منها بالاستدلال القياسي المباشر مما جعلها تجذب انتباه العالم اليها، وتقطع شوطاً طويلاً في طريقها لأن تكون محوراً للتاريخ كله، لأن هذا الأمر ليس تجريداً محضاً بل هو حقيقة واقعة.. لكن الأمر يتسع ليعيد الى الذاكرة حقائق لا تغيب من الأذهان، فيذكّر بلا تردد ولا استئذان، ان حقيقة اولى الاختراعات والاكتشافات التي رسمت خارطة طريق الحضارة التي يشهدها العالم الآن، كان قد عرفها أهل وادي الرافدين عن طريق المحاكمة العقلية في ادراكهم الحسي للأشياء كرد فعل عقلي للوجدان، وكدليل منطقي لنضوج ذلك الوجدان الذي ظل محتفظاً بروحه الخاصة وشخصيته المميزة كما يدل على ان تلك الابداعات التي نتجت عن حياة عقلية متميزة، لم تكن لتأخذ مجراها لو لم تكن تلقى الاسباب والمقومات التي أوجدت ذلك التطور الثقافي، وفجرت ذلك التقدم العلمي حيث اسباب الحياة أوفر وأرقى هناك مما



ســـواها، ثم توقــفت عندما انحســـــرت عنها تلك الاسباب وتلك المقومات لظروف غاية في الســوء يعرفها المتتبعون لمجرى احداث التاريخ...

من هذه الابداعات موضوعنا هذا الذي نتحــدث فيه عن معرفة رياضيي "اشـــــنونا" النظريتين أو المبرهنتين الشـــهيرتين (اللتين عرفهما العالم عن العالمين الاغريقيين فيثاغورس واقليدس) اذ تتكلم الاولى على علاقة مربع وتر المثلث قــائم الزاوية بمربع ضلعي القائمين، بـينما تتحــدث الثانية عن تشابه المثلثين المحدثين في المثلث القــائم الزاوية عند انزال عمود من القــــائمة على وتره، قبــــل العالمين الاغريقيين بما يزيد عن (١٥٠٠ عام)..

تلكما المبـــرهنتان اللتان بقــيتا خارج منطق كل العصور سجينتين تحــت أطنان التراب حــيناً من الدهر يساوي دوران الأرض حول الشمس أربـــعة آلاف مرة!!.

ومعنى هذا أن العالم ضاعت منه فرصة هائلـــة من فرص تقدمه، وان واقـــع نضوجه الحــضاري تخلف اكثر من ١٥٠٠ سنة او اكثر..

غير أن اكتشافاً خطيراً، وحدثاً هاماً حــصلا عام ١٩٤٩ في تل حرمل (المتاخم لمنطقــة تل محــمد المجاورة لبـــــغداد الجديدة)، احــــدثا ضجة لدى الأوســـاط الرياضية في العالم، فقـــدعثرت هيأة التنقــيب التابــعة للمديرية العامة للآثار القــديمة العراقية أثناء تنقيبها في ذلك الموقع الأثري على (أحد الرقــم الطينية المهمة) الذي ألقـــى الضوء الكاشــف على اصول تاريخ العلوم الرياضية في وادي الرافدين وذلك عندما طلب رئيس الـــوزراء آنذاك(حــمدي الباججي) من المديرية آنفة الذكر قبل تنفيذه رغبته في إقامة قــرية نموذجية للعمال في تلك المنطقة منتصف أربعينيات القرن الماضي وإجراء تنقيبات اولية في ذلك التل، ابتغاء معرفة طبيعته المندرســـة، وابــتغاء قــطع الطريق امام لصوص الآثار، بــعدما شــاع أن أشــخاصاً غير مخولين، ومن جنســـــيات مختلفة كانت تفد الى العراق بغية القيام بتنقيبات غير مشـــروعة هناك وفي اماكن اخرى، ثم ترسل ما تجد من آثار ورقم الى المتاحف الاوربية، لأن اسم العراق كان يقترن عادة في اذهان العالم بشـــــيئين اثنين هما النفط والآثار....

وعن تلك الاكتشـــافات يقــــول الدكتور ناجي الأصيل المدير العام لمديرية الآثار القديمة العامة آنذاك "انها على قدر عظيم من الأهمية في تاريخ العلوم الرياضية لما ألقته من ضوء كاشــف على أصول تلك العلوم واســـــها التي كانت من جملة الأدلة القوية التي عرفها البحث الجديد أن المبادئ الاساســية للعلوم الرياضية وضعت في حــضارة وادي الرافدين أولاً "[1].



الثاني ق. م. يوضح ان الرياضي العراقي القديم على معرفة بمبدأ تشابه المثلثات الناشئة من انزال عمود من الزاوية القائمة في المثلث قائم الزاوية على وتره فيكون المثلثان المحدثان على جانبي العمود متشابهين ويشابه كل منهما المثلث الاصل، وهذه بتعبير آخر احدى النظريات الهندسية المشهورة المنسوبة الى اقليدس، ومن الطريف في هذا الباب انها وردت في قضية تل حرمل هذه، وقد تفنن الرياضي العراقي القديم بها، فقد كرر رسم امتداد العمود المقام من الزاوية القائمة على الوتر ثلاث مرات، وهذا وجه آخر في اهمية هذه القضية التأريخية... وعلى الرغم من كوننا لا نستطيع ان نجزم الآن أن اقليدس قد أخذ نظريته هذه بوجه مباشر عن البابليين، الا ان هناك اعتبارات مهمة تجعل امر الاتصال والاقتباس اقرب ما يكون الى الحقيقة.."[٢٢].



الاستاذ طه باقر ١٩١٢ ـ ١٩٨٤



صورة فوتغرافية للوح الرياضي الذي عثر عليه في تل حرمل ـ من كتاب الذاكرة الاولى ص٧٨، عبد الحكيم ذنون

وعن هذا الرقيم الرياضي المهم يقول الاستاذ طه باقر رئيس الهيأة الآثارية العراقية التي كشفت عن موقع تل حرمل: "وجدنا من بين ماوجدناه من الواح الطين في موقع تل حرمل لوحا دونت فيه قضية هندسية جبرية على قدر عظيم من الأهمية التاريخية في تاريخ العلوم الرياضية يعود الى بداية عهد سلالة بابل الأولى ومن القسم الأول من الألف



وعلى صفحة (٧٦) من مجلة سومر الصادرة عام ١٩٥٠ أوضح الاستاذ طه باقر هذه القضية الرياضية المهمة، بعد أن حلّ رموزها حلاً مفصلاً في الصفحات التي سبقت تلك الصفحة وبين للقارئ مفتاح الحل أي ما يجب عليه أن يتبعه من الطرق الجبرية في ايجاد الأطوال المختلفة يتابع قوله بالآتي:ـ

"يمكننا أن نستنتج أن رياضينا القديم اوجز خطواته بطريقتين:

١ـ اتباعه مبدأ المثلثات المتشابه مع دستور مساحة المثلث قائم الزاوية فقد جمع هذين المبدأين وحصل على معادلة آنية وجد بها طول القاعدة في المثلث القائم الزاوية بطريقة سهلة توجب الدهشة والاعجاب..

٢ـ ثم يقسم مساحة المثلث على نصف القاعدة فيحصل على الارتفاع..

ثم يردف الاستاذ طه باقر على الصفحة ذاتها من مجلة سومر قوله بالآتي:ـ

ولعل هذه القضية وتحليل الطرق الجبرية التي اتبعها الرياضي العراقي القديم ومنذ اربعة آلاف عام تعيننا على توضيح الاشياء الموجزة عن العلوم الرياضية عند علماء الرياضيات في العراق القديم،، فإلى المبادئ الهندسية التي وجدناها في هذه القضية لاشك في انه سيتضح للقارئ 'أن الطرق الجبرية كانت معروفة لدى القوم كما نعرفها نحن اليوم...'. كما أن طه باقر اكد على صفحة ٧١ من مجلة سومر ذاتها اثناء حل وترجمة رموز هذا الرقيم أن المبدأ المعروف بنظرية فيثاغورس كان معروفاً لدى رياضيي العراق القدماء في جميع أدواره. وأضاف ايضاً في تعقيب آخر عند حل القضية الرياضية موضوع البحث على الصفحة نفسها ما يأتي:

'وهذا الأمر واضح أيضا، لأن العلاقة بين مربعات الاضلاع في المثلث القائم الزاوية (والذي اطلق عليه عند حل المسألة الرياضية أ ب د) هو بموجب نظرية فيثاغورس.

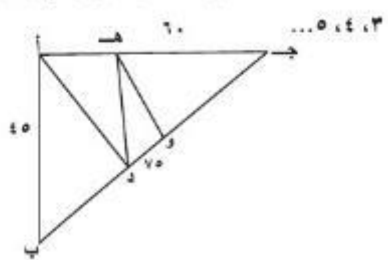
وورد حل آخر لهذه القضية الهندسية الجبرية على صفحات كتاب الرياضيات للصف الثالث المتوسط الصادر عن وزارة التربية في ثمانينيات القرن الماضي ذكر الآتي:ـ

ان هذه المسألة وضعت لتحل تطبيقا على مبدأين مهمين من مبادئ الهندسة المستوية هما:

النظرية التي تعزى الى فيثاغورس من القرن السادس ق.م. ومبدأ تشابه المثلثين المقامين على جانبي العمود المنزل من رأس الزاوية القائمة على وتر المثلث قائم الزاوية التي وضعها الرياضي اليوناني اقليدس في القرن الثالث ق.م.

ومما لاشك فيه أن قارئ حل رموز هذه القضية

سيلاحظ ان اطوال اضلاع المثلث الكبير هي:
٤٥، ٦٠، ٧٥ تكون مثلثاً فيثاغورياً اي بنسبة ٣، ٤، ٥...



مخطط لصورة المثلث القائم الزاوية الذي يعلو رقيم تل حرمل منقول من مجلة سومر لعام ١٩٥٠ ص ٧٠ وتبدو الابعاد فيه بنسب فيثاغورية

ومادمنا بصدد الكلام على النظريات الهندسية المنسوبة الى بعض الرياضيين اليونان، ومنها مبرهنة فيثاغورس نقول إن رياضيي العراق القدماء خلفوا لنا أمثلة اخرى عن معرفتهم بهذه المبرهنة، وانهم تفننوا في التمارين المدرسية التي وضعوها تطبيقاً عليها..

من هذه الأمثلة الطريفة التي ذكرت في كتاب الرياضيات المشار اليه آنفاً ماجاء في لوح رياضي يرقى زمنه الى مطلع الألف الثاني قبل الميلاد، وموجز ترجمته أن عصا طولها (٣٠) وضعت على جدار قائم بنفس طول العصا، انزلقت نهايتها العليا مسافة (٦) على الجدار فما مقدار المسافة الأفقية التي تحرك فيها طرف العصا السفلي؟

ولايجاد الحل نجد الطالب العراقي يطرح مقدار انزلاق طرف العصا العلوي أي (٣٠ ــ ٦)، ويربح الناتج الذي هو مقدار المسافة المتبقية من طول الجدار (٢٤). وبموجب فيثاغورس فإن طول العصا يُمثّل وتر المثلث قائم الزاوية، ومتبقي طول الجدار يمثل الضلع القائم ولمعرفة المسافة التي تحرك فيها طرف العصا السفلي على الأرض التي تمثل قاعدة المثلث في هذه القضية. فإن الطالب العراقي يلجأ الى حل المسألة وفقاً لمبرهنة فيثاغورس قبل ولادة فيثاغورس بـ(١٥٠٠) سنة، فتصبح المسألة عنده كما يأتي ووفقاً للمعادلة الآتية:ــ

$$ط = \sqrt{(٣٠)^٢ - (٢٤)^٢} = ١٨$$

المسافة التي تحرك فيها طرف العصا السفلي أو قاعدة المثلث قائم الزاوية.

ولقد أدت الاكتشافات التي جرت في جنوب ووسط العراق الى معلومات واسعة حول الحضارتين السومرية والبابلية وأعطت تركيبة علمية متطورة لأولئك الأقوام الذين لم يتمكن الاغريق من طبع حضارتهم العريقة التي نهلوا منها الكثير (بطابعها المميز) حقباً طويلة، لأن سكان وادي الرافدين كانوا عرفوا اصول الحضارة قبل الاغريق بآلاف السنين، وان الاغريق ورثوا تلك العلوم فيما بعد عن طريق بعض المستشرقين منهم، ومن غزوات الاسكندر المقدوني الذي



شجعه اكتشاف هشاشـة قـواعد الامبـراطورية الفارسية مترامية الأطراف والتي تضم في بـعض اجزائها كل ارض وادي الرافدين...

وفي هذا الأمر يقول "ول ديورانت" صاحب كتاب قصة الحضارة:

"انه يستحـيل علينا أن نعلم علم اليقـين أي الثقافات واي النظريات جاءت قـطعا في المقـدمة لكننا نعتمد الحقيقـة التي تدل على أن عمر مدنيات وادي الرافدين، ووادي النيل (اذا قـيس الى مدنية اوربا) يمتد طولاً كلما ازداد علمنا بـتلك المدنيات عمقاً.. فمجاريف علماء الآثار التي قضت الى الآن مايقارب القـرنين في بحـثها المظفر على ضفاف وادي النيل وانتقلت في سيرها عبر السـويس الى جزيرة العرب وفلسـطين والعراق وبـلاد فارس، كلما خطت في طريقـها هذا ازداد ترجيح تزايد المعرفة التي تعود علينا من ابحاثها أن (دلتا مابين النهرين) هي التي شـهدت اول خيوط فجر المعرفة والمدنية الإنسـانية، وأول شـعاع من شـمس الحضارة التي أشرقت على العالم كله..."[٣٤]

ولأن ذلك اليوم الذي كشـفت فيه الهيأة الآثارية التابعة للمديرية العامة للآثار القديمة عن أمر رقيم تل حرمل الذي ظلَّ مغيبا عن الأنظار قرابة أربـعة آلاف عام، يمكن أن يشابـه في روعته اليوم الذي كُتب فيه هذا الرقيم الخطير، فقـد كانت الرؤوس مرفوعة تكاد تلامس السماء، حين كرم الامير عبد الاله الوصي على العرش، في قصر الرحاب أوائل عام ١٩٥٠ (بحـضور عدد كبـير من الوزراء والمهتمين بـهذا الكشـف العظيم) فريق البحـث والتنقيب الذي ازاح التراب عن رقـيم تل حـرمل وأظهره الى الوجود، وقـد ضم الفريق مدير عام الآثار القـديمة في حـينه الدكتور ناجي الأصيل ورئيس الهيأة الآثارية الكاشـفة عن مكنونات تل حرمل الاستاذ طه باقر وعدداً من مساعديه وكان الحـفل متوفراً لكل المعاني الأدبـية والسياسـية والأخلاقية في ذلك التكريم...

كما ارسل رئيس الوزراء عبد الكريم قاسم عام ١٩٦٢ جملة من الآثار العراقـية الى بـرلين الغربية.. كان رقيم تل حرمل من ابرز ما تضمنته تلك المجموعة الآثارية.. وكان لهذا الأمر الـذي اتخذ حافز الاعلان عن الذات العراقية المرهونة بظروفها القـائمة صدى كبـير لدى الكثيرين من الأوربيين، ومشهد كاشف عن الحقـائق الخافية عن العالم الذي أشرقـت عليه شـمس اليوم الذي كُتب فيه ذلك الرقيم..

لكن المشـهد كان فيه جدّ مختلف... وحـافز الاعلان عن ذات العراق جدّ متأصل...



المصادر

١) مجلة سومر سنة ١٩٥٠ ص٣

٢) مجلة سومر سنة ١٩٥٠ ص٥

٣) ول ديورانت . قصة الحضارة الجزء الثاني ص٤٤







مرقد
الكميت بن زيد الأسدي

جبار عبد الله الجويبراوي

باحث /العراق



(١)

ولد الكميت بالكوفة ونشأ بها ، و من نسبه عرفنا انه من قبيلة بني أسـد ، وهي قبـيلة اشـتهرت بتشيعها قبل أن يولد الكميت * ، فمن الطبيعي أن يكون الشاعر شيعيا على مذهب قبيلته الذي لقنهُ منذ الصغر ، وعلى مذهب مدينته التي كانت تتزعم الدعوة ، وتدافع عنها وتثور من اجلها ، طالما نكـل الولاة بالدعاة وقتلوهم ، وطالما احتمل هؤلاء وجادوا بالأرواح والدماء في حماية مذهبهم والدفاع عن أنفسهم ، ولاشك أن هذا كله قـد حـمل الكميت على أن يذوب في التشـيع ، وعلى أن يذود عن الشيعة بلسانه الحاد ، حتى لقد جعل يؤلب الناس على ولاة العراق الأمويين [1]



(٢)

إذن في هذه الأجواء ولد الكميت بن زيد الأسدي في العاشر من شهر محرم الحرام عام (٦١ هـ) فمن هو ؟؟

هو الكميت بن زيد بن الأخنس بن مجالد بن ربيعة بن قيس بن الحارث بن عامر بن ذؤيبة بن عمر بن مالك بن سعد بن ثعلبة ، بن دودان بن أسد بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار .

والكميت مشتق من الكمتة ، يقال للذكر والأنثى ولا يستعمل إلا مصغرا ، وهو تصغير أكمت على غير قياس والاسم الكمتة ، وهو من الخيل بين الأسود مع الأحمر ، ويفرق بين الكميت والأشقر بالعرف والذنب ، فإن كانا أحمرين فهو أشقر وان كانا أسودين فهو الكميت ، ووجه تصغيره بما يستحسن فقالوا لأنه لم يخلص له لون بعينه فينفرد به مبكرا .[١]

"ومن يعلم أن الكميت كان فرسا لأحد العلويين أو أبطال بني أسد قد كان ذكيا أعجب به كل من شاهد معركة الطف واستشهاد أبي الأحرار الحسين بن علي بن أبي طالب (ع) ، ونقلت النساء الأسديات أخباره إلى أم الكميت لتسمي مولودها الجديد تبركا به.."

ويحمل اسم الكميت شعراء ثلاثة من بني أسد وهم :

الكميت بن زيد

والكميت الأكبر بن ثعلبة بن نوفل

والكميت بن معروف بن الكميت الأكبر .[٢]

وكان الكميت ذكياً وقد أظهر قابليته على الردود المسكتة في سن مبكرة.

(٣)

وفي تاريخ الكميت أنه تشيع مبكراً ، وقال الشعر الشيعي في مطلع حياته الشاعرة . فقد ذكر المؤرخون أن الكميت بن زيد الأسدي لما قال الهاشميات قدم إلى البصرة فأتى الفرزدق فقال : يا أبا فراس انا ابن أخيك !

قال : ومن أنت ؟

فانتسب له .

فقال : صدقت ، فما حاجتك ؟

قال : نفث على لساني وأنت شيخ مضر وشاعرها وأحببت أن أعرض عليك ما قلت ، فان كان حسناً أمرتني بإذاعته ، وان كان غير ذلك أمرتني بستره وسترته عليّ .

فقال : يا ابن أخي : أحسب شعرك على قدر عقلك .

فهات ما قلت وأنشد :

فأنشده :

طَربت وما شوقاً إلى البيض أطرَبُ
ولا لعباً مني وذو الشيب يلعبُ

قال : بلى . فالعب !

فقال :

ولم يُلْهِني دار ولا رسمُ منزلٍ
ولم يتطرّبني بنانٌ مُخضبُ

قال : فما يطربك إذا ؟

فقال :

ولا أنا ممن يزجرُ الطيرَ همّهُ
أصاحَ غراب أم تَعرّضَ ثعلبُ

قال : فما أنت ويحك ؟ وإلى من تسمو ؟

فقال :

ولا السانحاتُ البارحاتُ عشيةً
أمَرّ سليمُ القرن أم مَرّ أعضبُ

قال : أما هذا فقد أحسنت فيه :

فقال :

ولكن إلى أهلِ الفضائلِ والنُّـــهى
وخيرِ بني حواءَ والخيرُ يُطلبُ

قال : ومن هم ويحك ؟

فقال :

إلى النَّفَرِ البيضِ الذين بحُبهمْ
إلى الله فيما نابـــني أتقـــــربُ

قال : أرحني ويحك من هؤلاء ؟

فقال :

بني هاشمٍ رَهْـــطِ النبي فإنني
بـــهم ولهم أرضى مراراً وأغضب

قـــال : لله درك يا بـــني أصبـــت فأحســـنت إذ عدلت عن الزعانف والأوبـــاش الظهر ، ثم الظهر ، وكد الأعداء ، فأنت والله أشعر من مضى وأشعر من بقي .[٨]

والكميت في هاشمياته يمثل الشاعر المسلم السليم النية المحب لرسول الله وآله ، وأصبحت ســيرته في حـــد ذاتها تستحق التســـجيل كما هي لما فيها من صراع فكري بـــين القصيدة والواقع الاجتماعي ، وهو حـــار العاطفة ، صادق المشـــاعر ، لأنه ينافح عن عقـــيدة ، ويجد راحـــة نفســـه وطمأنينة قلبـــه في هذا الدفاع ، ويطلب من الله الثواب على نصرة آل البيت ويعزف عن المال والجاه ..[٩]

(٤)

وقد عاصر الكميت من خلفاء بني أمية هشام بـــن عبـــد الملك (١٠٥ــ١٢٥ هــ / ٧٢٤ــ ٧٤٣م) ، ومـــن الـــولاة خالد بـــن عبـــد الله القســـري (١٠٦ ــ ١٢٠هــ / ٧٢٤ــ ٧٣٧م) ، ويوســـف بـــن عمر الثقـــفي (١٢٠ــ ١٢٦هــ /٧٣٧ ــ ٧٤٣م) .[١٠]

وقد عَرَفَ آل البيت ولاءَه لهم ، فأحبوه وقدروه

ويقال ان الكميت استأذن الإمام الباقر (ع) في مدح بني أمية والظاهر انه أرسل أخاه "وردا" إلى الامام فقال له إن الكميت أرسلني إليك فتأذن له أن يمدح بني أمية ؟ قال : نعم هو في حل فليفعل ما شاء .

ويروى أن الامام جعفرا الصادق (ع) قـــال : اللهم اغفر للكميت ما قدم وما أخر و ما أسر وما أعلن وأعطه حـــتى يرضى .

ودخل على السيدة فاطمة بنت الحسين (ع) فرحبت بـــه وقالت هذا شاعرنا أهل البـــيت . وليس في تاريخ الكميت وصلته بالعلويين ما يوحي من قرب أو من بعد بـــأنه كان طالب منفعة أو طامعا في مال .فان فاطمة بنت الحسين بعد أن قالت هذا شاعرنا أهل البيت ، جاءت بقدح فيه سويق ، وحركته بيدها وسقت الكميت فشربه ، ثم أمرت له بثلاثين دينارا ، فهملت عيناه ، وقـــال : لا والله لا أقبـــلها . إني لم أحبكم للدنيا .

كذلك يروون انه دخل على الامام محمد الباقر ، فأمر له بألف دينار وكسوة . فقـــال له الكميت : "والله ما أحببـــتكم للدنيا ، ولو أردت الدنيا لأتيت من هي في يديـــه .ولكنـــي أحببتكم للآخرة ، فأما الثياب التي أصابت أجســـامكم فاني اقبلها لبركتها .وأما المال فلا اقبـــله وقبـــل الثياب ورد المال[٧]".

إذن فقد كان الشيعة يعرفون أن مدح الكميت للأمويين لم يكن ولاء لبني أمية وغدراً ببني هاشم ، وإنما كان حـــالة اضطر إليها شاعر يعيش بالكوفة ، ويتشـــيع على علم من والي العراق الصارم "خالد القسري" ، ولعله أراد بمدحه في أول الأمر أن يتغافل عنه ، ولا ينقل خبره إلى "هشام" .



ثم انه أيقن بالهلاك فيما بعد ، فاضطر إلى مدح "هشام" وبني أمية ، لينجو من الفتك ، وليخلص زوجته من السجن ؛ إذ فرّ هو من سجنه ، فأدخلت السجن بدلاً منه.

على أنه كان بعيد النظر ، بارع الحيلة ، فقد أشاد ببني أمية ليفحم خصماً من خصومه وخصوم الشيعة ، ويقطع عليه طريق الرد والمناقضة .

ذلك أن "حكيم بن عياش الكلبي" كان مولعاً بهجاء بني هاشم وهجاء "الإمام علي" بخاصة ، وكان من شعراء بني أمية ، فهجاه الكميت ، واحتدم بينهما الخصام والهجاء ، فأشاد الكميت في بعض أهاجيه ببني أمية : وسأله ابنه المستهل عن هذا بقوله : يا أبت إنك هجوت "الكلبي" ، ففخرت ببني أمية ، وأنت تشهد عليهم بالكفر ، فهلا فخرت بعلي وبني هاشم الذين تحبهم ؟ قال : يا بني ، أنت تعلم انقطاع "الكلبي" لبني أمية ، وهم أعداء "علي" ، فلو ذكرته لهجاء الكلبي ، وأكون أنا الذي عرّضه للهجاء ، ولكني فخرت ببني أمية ، فإن نقض عليّ قتلوه ، وإن أمسك عن ذكرهم قتلته غماً ، وغلبته .

وكان ما توقعه الكميت : فإن "الكلبي" أمسك عن جوابه ، فغلبه الكميت وأفحمه[5]

(٥)

اتبع الأمويون سياسة الإذلال والقهر مع من والى عليا بحيث أصبح حبُّ آل البيت كفرا وعارا ومنقصة ، كما أشار الكميت إلى ذلك :

يُشيرونَ بالأيدي إليّ وقولُهمْ
ألا خابَ هذا والمُشيرونَ أخْيَبُ
فطائفةٌ قدْ أكفرتني بحُبّكمْ
وطائفةٌ قالُوا مُسيءٌ ومُذنبُ
فمَا ساءَني تكفيرُ هاتيكَ منهمْ
ولا عَيبُ هاتيكَ التي هي أعْيبُ
يُعيبُونَني من خبثهمْ وضَلالهمْ
على حُبكُمْ بل يَسخرونَ وأعْجبُ
وقالُوا تُرابيّ هَواهُ ورأيُهُ
بذلكَ أُدْعَى فيهِمْ وأُلقّبُ

وعلى أثر ذلك خرج الشهيد زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ثائرا في الليلة الأولى من شهر صفر عام ١٢٢هـ / شهر كانون الثاني عام ٧٤٠م لكنه أضحى مهيض الجناح فلم يجد معه سوى مائتين وثمانية عشر رجلا ممن بايعوه ، وواجه مع أصحابه القلائل قوات الأمويين في شوارع الكوفة وأزقتها ، فأصابه سهم ، وتوفي متأثرا بجراحه ، فدفنه أصحابه في ساقية وأجروا الماء على قبره خوفا أن يُمثل به.

وقد دل أحد العبيد "يوسف بن عمر" على مكان القبر ، فنبشه واخرج الجثة ، وصلبها في كناسة الكوفة ، وظلت مصلوبة أربع سنوات حتى أمر الوليد بن يزيد ، بعد ذلك بحرقها ، وأذرى رمادها في الرياح على نهر الفرات .

وقد قال يوسف بن عمر لأنصار زيد : "والله يا أهل الكوفة لأدعنكم تأكلونه في طعامكم وتشربونه في مائكم "*

ويندم الكميت لعدم التحاقه بالشهيد زيد

دعاني ابن الرسول فلم اجبه
ألهفي لهف للقلب الفروق
حذار منية لابد منها
وهل دون المنية من طريق
ولكنه رثا زيدا وهجا يوسف
يعز على أحمد بالذي
أصاب ابنه أمس من يوسف



خبيث العصبة الأخبثيـ
ـن وان قلت زانين لم اقـذف[٩]

(٦)

ظل الكميت مطاردا أربعة أعوام وألقي القبض عليه عام (١٢٦هـ) ، وأجبر على المثول أمام والي العراق "يوسف ابن عمر الثقفي" والجند قيام على رأسه فوضعوا ذباب سيوفهم في بطنه فوجأوه بها .[١٠]

وأنه قال لابنه المستهل عندما دنت منيته "يا بني إنه بلغني في الروايات أنه يحفر بظهر الكوفة خندق يخرج منه الموتى من قبورهم وينبشون منها فيحولون إلى غير قبورهم ، فلا تدفني في الظهر ، ولكن إذا مت فامض بي إلى موضع يقال له "مكران" فادفني فيه ، فدفن في ذلك الموضع ، فكان أول من دفن فيه ، وهي مقبرة بني أسد.[١١]

(٧)

فما هي - مكران - وأين ؟

ذكر ياقوت الحموي " مَكران " ــ بفتح الميم ــ موضع في بلاد العرب[١٢] ، وأشار أبو الفرج الأصفهاني "مُكران ــ بضم الميم ــ موضع في بلاد العجم ."[١٣]

وقد أشار إلى مقبرة خاصة لبني أسد في الكوفة سماها الأصفهاني (مكران) واعتمد على الرواية أعلاه.

وقد علق الدكتور صالح احمد العلي على ذلك بقوله: ولم أجد فيما اطلعت عليه من المصادر غير هذا النص يذكر مكران الكوفة، ولم تُذكر هذه المقبرة في جبانات وصحاري الكوفة التي ذُكر أكثرها في المصادر ."[١٤]

وقد اجتهد صديقنا الباحث والمحقق السيد وليد البعاج إمام وخطيب جامع العزير في تأويل الكلمة وتحريفها ونحتها وخلص في النهاية إلى أن "مكران" هي ناحية الكميت في ميسان اليوم [١٥]

"ورأيي أن المستهل بن الكميت أراد بهذه الرواية التمويه على الأمويين لكي لا ينبش قبر والده فذكر مكران لأنها ارض مجهولة أو بعيدة وأخفى ميسان التي حفر قبر والده الكميت فيها "

ومن أجل تسليط الضوء على هذا المكان نشير أولا إلى أن التل (الايشان) المسمى بالكميت اكتشف في أواسط الأربعينيات ونشر في جريدة الوقائع العراقية الرسمية في العدد (٢٤٣٦) في ٢٠ /٢/١٩٤٧، وله اضبارة تحمل الرقم (٨٢) ، والقرية التي يقع فيها التل تسمى (الجدية) . والسؤال الذي نعرضه ونجيب عنه هل ورد اسم الكميت قبل عام ١٩٤٧ ؟؟ وهو العام الذي نشرت اسمه أول مرة جريدة الوقائع العراقية الرسمية ؟؟

والجواب: نعم كان ذلك قبل الاحتلال العثماني للعراق عام ١٥٣٤م . ....

(أ)

اذ أن دراجاً السيلاوي العذاري الذي تنسب اليه عشيرة البو دراج التحق بمشيخة المنتفك ــ التي أزاحت قبيلة ربيعة من مدينة العمارة ــ أقطعت أراضي الكميت خلال عام ٩٣٥هـ / ١٥٢٨م في عهد الشيخ حسن بن مانع رئيس مشيخة المنتفك التي كانت تسيطر على الجانب الأيمن من نهر دجلة من جنوب واسط إلى شمال القرنة إلى "فرج ابن طوفان بن مرهيد بن سلمان بن عذار بن جازع بن دراج" الذي ذكرناه آنفا . فيكون هذا من التواريخ الأولى التي يرد فيها اسم الكميت[١٦]

(ب)

وفي التقسيمات الإدارية يرد اسم الكميت منذ العهد

العثماني في الدراسات التاريخية والجغرافية التي تناولت تاريخ العمارة . إذ بدأت كقرية أسسها الشيخ (حطاب الحسين) رئيس عشيرة البو دراج ، وفي عام ١٢٩٥هـ / ١٨٧٨م استحدثت ناحية كميت بموجب فرمان عثماني ، وقد سميت بناحية الكميت نسبة إلى الشاعر (الكميت بن زيد الاسدي)الذي يقال إن قبره موجود في تلة تبعد عن مركز الناحية الحالي بمسافة (٧) كيلو مترات إلى الجنوب الغربي وقد أصبحت مدينة في زمن الاحتلال البريطاني [١٧]

(ج)

وفي عام ١٣٤٣هـ / ١٩٠٥م زار مدينة العمارة المؤرخ الشيخ محمد النبهاني وذكر تقسيمات العمارة الإدارية وكانت الكميت احدى نواحيها ... [١٨]

(د)

وفي مجلة لغة العرب التي كان يصدرها الأب انستاس ماري الكرملي في الجزء السادس من كانون الأول عام ١٩١١م ورد اسم مقاطعة الكميت [١٩]

(هـ)

وفي عام ١٩٣٠ ذكر السيد عبد الرزاق الحسني الكميت في كتابه الأول 'موجز البلدان العراقية ' الطبعة الأولى ، وعام ١٩٣٣ الطبعة الثانية . [٢٠]

' ومنذ ذلك التاريخ أي عام ١٥٢٨ ظل اسم الكميت يتردد في المصادر التاريخية العراقية والمحلية ، وان قبره يقع على بعد عدة كيلو مترات من مركز الناحية المسماة باسمه ، وان هذا القبر عبارة عن تل في ارض زراعية توارث الناس اسمه أجيالا بعد أجيال .....'

(و)

وبإجماع أهل الناحية أن هذا القبر يقع على ربوة في الأرض الزراعية التابعة إلى المزارع 'حميد بن مطشر ' أحد شيوخ عشيرة البو دراج الربيعية التي استوطنت المنطقة منذ زمن بعيد .

وان هذا التل كان يحتل مساحة قدرت بـ ' ١٠٠٠٠ ' متر مربع ويرتفع عن سطح الأرض بـ (٤) أمتار .

وفي عام ١٩٧٩ بادرت الحكومة العراقية إلى القيام بمشروع (أبو بشوت) "لاستصلاح (٢٣)ألف دونم من الأراضي الزراعية وكان من ضمنها تلك الربوة التي يقع فيها قبر الكميت وأوكلت المهمة إلى شركة إيرانية ، وبسبب الحرب الإيرانية العراقية توقفت تلك الشركة عن الاستمرار في عملها ، وتسلمت العملية شركة كورية وقامت بمسح الأرض وتسويتها وقد أجهزت على تلك الربوة وسوتها مع الأرض ، لكن معالم ذلك التل لم تتغير غير أن عظام الموتى التي كانت مدفونة في تلك الربوة تظهر للعيان كلما حاول الفلاح حراثتها ويضطر في نهاية المطاف إلى تجميعها ودفنها من جديد ولم يستطع زراعتها بالرغم من انه يبذرها ويسقيها ثلاثة مواسم حتى اضطر مؤخرا إلى تركها بدون زراعة إلى يومنا هذا. [٢١]

ومنذ عام ٢٠٠٨ بدأ الاهتمام بهذا المكان وسيج(BRC) بأسلاك مع أعمدة كونكريتية بشكل مستطيل اضلاعه تقريبا (٨٠×١٢٠)م،أي ما يقارب (٩٦٠٠) متر مربع ، وتساوي (٤) دونمات ، في المقاطعة (٣) ، من البلوك السابع ، مشروع أراضي أبو بشوت المستصلحة ، (أبو بصيلة) من عقد الشيخ حميد مطشر السلطان الدراجي . [٢٢]

وفي وسط المساحة المسيجة يوجد ضريح الشاعر الكميت بن زيد الاسدي وبمساحة(١ ×٢م) وبارتفاع متر واحد . [٢٣]

(ز)

وأخيرا وليس آخرا أن بني أسد الشغوفين بحب آل محمد تعرضوا كثيرا إلى تعسف سلطة الأمويين وظلمهم ، شأنهم في ذلك شأن كل القبائل الموالية لآل البيت الأطهار ، وأنهم استوطنوا بعض الأماكن في وسط العراق و جنوبه ، وأسسوا لهم امارات في الحلة — الامارة المزيدية — وفي الحويزة — امارة بني ديبس — في القرن الرابع الهجري/القرن العاشر الميلادي ،، وكانت لهم تجمعات سكنية في ميسان وواسط .[٢٤]

وقد ذكرهم (ابن بطوطة) في رحلته إلى السيد احمد الرفاعي عندما زار واسط في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي ، إذ التقى بالشيخ تقي الدين عبد المحسن الواسطي وهو من كبار أهلها وفقهائها الذي سهل له زيارة قبر أبي العباس احمد الرفاعي في قرية أم عبيدة التي تبعد عن محافظة ميسان (٦٠) كيلو متر وبعث معه ثلاثة من عرب بني أسد الذين اصطحبوه وضيفوه في ديارهم وقدموا إليه (السماط) . — والسماط هو السمك المسقوف ، واللبن والتمر وخبز الرز الذي اعتاد عرب الاهوار تقديمه إلى ضيوفهم.[٢٥]

' وعليه فان بني أسد سكنوا الكوفة والحلة وواسط وميسان والحويزة فلا عجب أن يكون مرقد الكميت شاعر أهل البيت في ميسان تحيط به تجمعاتهم من كل مكان وها نحن اليوم نحيي ذكرى استشهاده[٢٦] .

(٨)

بقدر تعرض الشاعر الكميت إلى الاضطهاد والمطاردة والتعذيب والسجن طوال سني حياته تعرضت أشعاره هي الأخرى إلى التحريف والتشويه والحذف .

فالأصمعي (ت ٢١٦هـ) حذف الهاشميات لكراهيته آل البيت ولمجاراته السلطة في العهدين الأموي والعباسي في حين ينبري ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ) لإعادة جمع ديوان الكميت وهو على النقيض من سابقه فقد كان علوي الهوى — وقد قتله هذا الحب — ولاشك انه أرجع الهاشميات إلى موطنها ، ولعل قتله كان بسبب ذلك.

ويبدو أن شعر الكميت تعرض بسبب الهاشميات مرة أخرى للتوزع أو الفقدان ، ولوجود الرقابة على باعة الكتب ، والتدخل في المنشورات التي يبيعونها.

والظاهران ديوانه في القرن الرابع قد خرج من العراق إلى بلاد فارس ومصر ، وهل من المعقول أن تفقد النسخ كلها ونحن نعرف من التاريخ أن هناك أكثر من نسخة في بغداد عبر القرون ونسخة في فارس في القرن الرابع ونسخة في الموصل أو بغداد في القرن السابع ونسخة في حلب أو مصر في القرن التاسع ؟

هل أتلفتها العصبيات ؟ هل أتلفتها الأحداث ؟ هل مازالت مطوية في مكان ما ؟

سؤال تجيب عنه الأيام .....!

لعل الكميت الأول والأخير بين القدامى الذين اهتمت المصادر بتعداد أشعاره حتى آخر بيت أو قصيدة . فما هو السبب ؟

إن أي شاعر كبير من معاصريه كالفرزدق أو جرير يمكن أن يبلغ تعداد شعره ما بلغه تعداد شعر الكميت فلماذا هذا الاهتمام بعدد أبيات شعره فقط ؟

التفسير الوحيد الذي يراه النقاد مقبولا هو أن كثيرا من شعره حذف أو اسقط لاعتبارات اجتماعية أو

سياسية أو لأسباب علمية لغوية بشكل خاص مما سبب ضياع وحدة القصائد وتشتتها مما حدا المولعين بالإحصاء الى إعطاء عدد لأبيات شعره أو لما يوجد منه بين أيديهم .

وإن أول من ذكر عدد أشعاره هو مؤلف الأغاني فقد حدد شعره بـ (٥٢٨٩) بيتا . وهذا يجعلنا نعتقد إن نسخة الديوان أو مجموع شعره لم يصل الى القرن الرابع إلا وهو مشوه مشتت اسقط كثير منه [٢٥].

هوامش البحث

* بنو أسد من القبائل العربية الكبيرة التي كانت ديارها عند ظهور الإسلام في الأطراف الشمالية الشرقية من الحجاز وتمتد ديارها إلى أطراف جبلي طيئ وأجأ شرقا وإلى وادي الرمة جنوبا. وكان لبني أسد دور متميز في المعارك التي خاضها المسلمون في فتوحاتهم ضد الإمبراطوريات الكبيرة وكانوا في الخط الأول من القتال ، ولعلهم كانوا في القلب منه ، ومعظم المصادر التاريخية تشير إلى البسالة التي أبداها عدد من رجال بني أسد .. إذ شاركوا في فتح "المدائن " وفي معركة " نهاوند " وفي فتح "أصفهان " قاتل بنو أسد في " صفين " وكان " كعب ابن حدير الأسدي "فيها فارس أهل الكوفة وممن ناصر عليا (ع) إبان تلك الأحداث "قبيصة بن جابر الأنصاري" الذي جاء إلى علي في وجوه بني أسد ، وكان لمسعود بن مالك دور ملحوظ فيها

وكان بنو أسد في " صفين " في الكوفة بعد" همدانا " ، وبالرغم من انضمام أحد قادتهم إلى الخوارج ظل فريق منهم مؤيدا للإمام علي ولخلافة الإمام الحسن "عليهما السلام "عندما وافق على الصلح مع معاوية عارضه "الجراح الأسدي بـ "ساباط "

وإن لم يكن لبني أسد موقف موحد في أحداث الكوفة من الحسين (ع) ، فقد كان مسلم بن عوسجة الأسدي وحبيب بن مظاهر الاسدي من مؤيدي الحسين ، وكانا يأخذان البيعة له وقاتلا معه حتى استشهدا في موقعة كربلاء ، وقاتل المرقع ابن ثمامة الاسدي مع الحسين أيضا، وكانت موقعة الغاضرية وهي قرية لبني أسد قام أهلها بدفن جسد الحسين الطاهر .

وأيد زيد بن أنس الأسدي المختار في حركته ، ودعا الأشتر لتأييد الحركة وكان من قواد الاشتر الذي أرسله مع ثلاثة آلاف لقتال عبيد الله بن زياد ، وكان مع زيد ورقاء الأسدي الذي تولى قيادة الجيش بعد استشهاد يزيد . وولي عدد من بني أسد ولايات في الكوفة وما يتبعها وشارك عدد كبير من رجال بني أسد في الحركة الفكرية ، وخاصة في دراسة الحديث ، وعدد كل من ابن سعد والبخاري والنجاشي أسماء كثيرين منهم وهذا يشير إلى تنوع توجهاتهم العقائدية .

ولما تأسست الكوفة كان "أبو الهياج الأسدي " يقوم

بالتخطيط وتوزيع القطائع ، وضعت خطط بني أسد في قبلة المسجد أي غربيه ، ومعهم في ذلك النخع وكندة والأزد يفصل بين كل عشيرة وأخرى طريق ،وسكن بعضهم في شرق الصحن مع عامر وتميم ومحارب ومزينة والأنصار ، واحتفظ بنو أسد في خطتهم ، ووضع بني أسد في طريقين يدل على كثرة عددهم ومن المحتمل أن الطريقين كانا متقاربين ، وكان فيها دار " مالك بن أسماء الأسدي " مبنية بالجص والأجر.

وكان بنو أسد من سبع الكوفة الذي ضم أيضا غطفان ومحارب والنمر وضبيعة وتغلب ، وفي أول خلافة الامام علي (ع) كانت أسد سبعا مع قريش وكنانة وتميم ومزينة ولما أعيد تقسيم الكوفة إلى أربع صارت أسد ومذحج ربعا .{ د.صالح أحمد العلي / الكوفة وأهلها في صدر الإسلام / ص ٣٣٩ - ٣٤٤}

١. د. أحمد محمد الحوفي / أدب السياسة في العصر الأموي /ص ٤١٤

٢. د. عباس عبيد / الكميت بن زيد الاسدي في راي النقاد القدامى والمحدثين

٣. د. داود سلوم / شعر الكميت بن زيد الأسدي /ص٧ ،٨

٤. المصدر نفسه / ص٤٨ ـ ٥٠

٥. د. أحمد محمد الحوفي / المصدر السابق / ص٢١١

٦. عبد القادر المعاضيدي / واسط في العصر الأموي / ص٢٠٠

٧. أبو الفرج الأصفهاني /الأغاني / ج١٦/ ص ٣٥٤

٨. المصدر نفسه : ص١١٧ ، ١١٨

* للمزيد من المعلومات راجع " الأستاذ صبيح الأنصاري / الشهيد زيد والزيدية

٩. د. محمد سهيل طقوش / تاريخ الدولة الأموية /ص ١٥٤ / نقلا عن تاريخ الطبري /ج٧/ص١٦٥ ـ ١٨٩

١٠. المصدر نفسه /ص ٢٢ ، ٢٣

١١. د.صالح احمد العلي / الكوفة وأهلها في صدر الإسلام /ص ٣٤٥

١٢. ياقوت الحموي / معجم البلدان/ الجزء ٥ / ص١٨٠

١٣. أبو الفرج الأصفهاني /الأغاني / ج١٧/ ص ٣٣

١٤. د.صالح أحمد العلي /المصدر السابق / ص ٣٤٥

١٥. وليد البعاج / الكميت بن زيد الاسدي شاعر العقيدة والجهاد/ وتحقيق فيره/ بحث غير منشور

١٦. عبد الكريم الندواني / تاريخ العمارة وعشائرها /ص٦٩ ، ٧٠

١٧. د. مؤيد سعيد وآخرون /الدليل الإداري للجمهورية العراقية //الجزء الثاني /ص٣٠٥

١٨. محمد النبهاني / التحفة النبهانية في تاريخ الجزيرة العربية /ص٣٨١ ، ٣٨٢

١٩. الأب انستاس ماري الكرملي / مجلة لغة العرب / الجزء السادس /كانون الأول ١٩١١ / ص٢٤٥

٢٠. السيد عبد الرزاق الحسني /موجز البلدان العراقية / ج٢ / ص١٢٣

*أبو بشوت ، جدول يخرج من الضفة اليمنى لنهر دجلة شمال مدينة العمارة بـ (٤٠) كيلو متر، ويبلغ طوله (١٢٫٥) كيلو مترا ، وتتم عملية ضخ المياه لهذا الجدول عبر (٥) مضخات ، تصريف الواحدة منها (١٫٢م٣ / ثا) لتروي مساحة قدرها (٢٣٠٠٠) دونم تمثل المساحة الكلية للمشروع

٢١. وليد البعاج / المصدر السابق

٢٢. مقابلة مع المهندس الزراعي الأقدم نجيل شمخي



البزوني مدير زراعة كميت سابقا

٢٣- زيارة ميدانية في تشرين الثاني ٢٠١١ إلى قبر الكميت

٢٤- للمزيد من المعلومات راجع الدكتور عبد الجبار ناجي الياسري/ الامارة المزيدية / ص٥، ٦

٢٥- رحلة ابن بطوطة / ص١٠٦

٢٦- العبارات المحصورة بين القوسين رأي الباحث

٢٧- د. داود سلوم / ديوان الكميت/ نقل بتصرف







٥٥

المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٣

الباقلاني وامرؤ القيس

رؤية في الإعجاز والنقد

أ.د. سحاب محمد الاسدي
كلية الاداب/ قسم اللغة العربية



المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الصادق الامين وآله الطيبين الطاهرين وصحبه الغر الميامين وبعد

فهذا بحث هدفه التعرف الى طبيعة الجهد الابداعي الذي بذله ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، في ميدان البحث عن اسرار الاعجاز القرآني، ليلهمه الله تبارك وتعالى قول مايمكنه ان يبسطه من قول يعين في الابانة عن اوجه الاعجاز. فراح يستقصي ويتتبع ويقف على ماقاله المشتغلون في هذا الميدان ممن سبقوه، فتمخض عن ذلك الجهد كتاب اعجاز القرآن، وهو كتاب اشهر من ان يعرف به، بما تضمنه من اراء وافكار، تتبع الباقلاني من خلالها مسألة الاعجاز،



بما اوتي من قــدرة المحــاورة والمناقشــة والجدل، تسنده في ذلك فطنته ودرايته وفصاحته فمضى يعرض لموضوعات كتابه بترتيب وحسن تنظيم، مفصلا القول فيها تفصيلا غير ممل، منوعا في اســـــاليب عرضه وشرحه وتحليله، فكانت وقــفاته عند أوجه البــلاغة ومعانيها وصور البيان وفنونه والوان البــديع، عبــر استشهادات متنوعة بين نص قــرآني كريم وحــديث نبوي شريف وقول بليغ وشعر بديع، راصدا بــذلك كله السبل المؤدية الى ادراك معالم الاعجاز القــرآني ودالا على أيسرها وابينها على وفق منهج اهتدى اليه برؤية دعته الى ان يقف عند عدد من النصوص الشعرية التي ابدعها عدد من شعراء العرب البارزين، مطيلا وقــفته عند قصيدتين، احداهما معلقة امرئ القــيس والأخرى قصيدة لامية للبحتري، ليقول فيهما مابدا له من نظرات نقدية، خص بها الفاظهما ومعانيهما ومذاهب قولهما، مركزا النظر فيما رآه عيبــــا وخللا ودالا على مواضع القصور والتفاوت، بما ينســجم مع طبــيعة منهجه في تناول مسألة الاعجاز والتدليل عليها عبر الكشــف عن التباين الكبير بين صورة النظم القرآني وصورة النظم الشعري، فشغلت وقفته عند معلقة امرئ القيس حــيزا غير قليل في كتابه، اذ راح يتابــع القــول في عدد من ابياتها، دالا على ماوقع به الشاعر من وهم في المعنى وخلل في اللفظ بحسب رؤية الباقــلاني لطبــيعة الوهم ونوع الخلل، فنتج عن ذلك موقف نقدي من شعر امرئ القيس ممثلا بمعلقته عبر احكام نقدية خلص اليها بجهد وعناء ليتوصل من خلالها الى اجمال حــــكمه النهائي على شعره الذي مهما بلغ الجودة والاتقان والفصاحة وقوة البيان يظل قــاصرا عن اللحــاق بشــأو النظم القرآني ذلك (ان الوهم ينقــطع دون مجاراته والطمع يرتفع عن مبــاراته ومســاماته وان الكل فــي العجز عنــه على حد واحد) كما نص على ذلك الباقلاني.

وقد رأيت ان يكون تتبعي للجهد الابداعي والنقدي الذي بذله الباقلاني في كتابه (اعجاز القــرآن) بــهذا البحث الموسوم بــــ (الباقلاني وامرؤ القــيس رؤية في الاعجاز والنقد) والذي قسمته على ثلاثة مباحــث هي:

المبحث الاول: الباقلاني واعجاز القرآن.وفيه

١ -رؤية الباقلاني لإعجاز القرآن.

٢ -علاقة الشعر بمسألة الإعجاز.

المبحث الثاني: نقد الباقلاني معلقــة امرئ القــيس. وفيه

١ - تعليل النقد.

٢ - منهجه في النقد.

المبحث الثالث: رؤية في نقد الباقلاني.

وسيرد تفصيل القول في هذه المباحث تبــاعاً آمل ان اكون قد وفقت لما سعيت له عبر ما امكنني بذله من جهد قدرت عليه بعون من الله تبارك وتعالى فله الحمد وله الشكر وما التوفيق الا من عند الله العزيز الحــكيم وهو الهادي الى سواء السبيل.

المبحث الاول: الباقلاني واعجاز القرآن

- رؤية الباقلاني لاعجاز القرآن.

ان الباقلاني حين سمى كتابه (اعجاز القرآن) اراد



ان يؤكد حقيقة ساطعة لا خلاف في ثباتها وصحتها ولم يقـل بـخلافها الا الملاحـدة الجهال، الذين عميت بـصيرتهم وبـصرهم عن ادراكها وتلك هي حقيقـة الاعجاز القـرآني ولايمكن لأي ضرب من ضروب الابداع البشري ان يتجسد فيه ملمح بسـيط من ملامح الاعجاز بل لاوجود لأي نص خليق بـأن يكون معجزا سوى النص القـرآني كونه المعجزة الخالدة للرسـول الكريم محمد بن عبد الله (صلى الله عليه واله وسـلم) على امتداد الزمان والمكان ولايمكن لأي نص ادبي ان يظهر وفيه ملمح واحـد يسـيرمن ملامح الاعجاز لأن ارادة الله العزيز الحكيم اقتضت ان يكون هذا الاعجاز سمة يتفرد بهاكلامه الذي خص بـه الرسـول الاعظم (عليه افضل الصلاة واتم التسليم) ويشير الباقلاني الى هذه الحقيقة مجسدا نظرته اليها بقـوله " الذي يوجب الاهتمام التام بمعرفة اعجاز القرآن، ان نبـوة نبـينا (عليه السلام) بنيت على هذه المعجزة، وان كان قد ايد بعد ذلك بمعجزات كثيرة الا ان تلك المعجزات قامت في اوقات واحوال خاصة وعلى اشـخاص خاصة... فاما دلالة القرآن فهي عن معجزة عامة عمت الثقلين وبقيت بقاء العصرين ولزوم الحجة بها في اول وقـت ورودها الى يوم القيامـة على حد واحد [١].

وراح الباقلاني يذكر بعض الادلة المجسدة لحقيقـة كون القـرآن معجزة الرسـول الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم) وهي ادلة اهتدى اليها من القرآن نفسه لان الله تبارك وتعالى حين اختار نبيه الكريم جعل القـرآن معجزته وبنى امر نبوته عليه[٢] وهذا ما تدل عليه آيات كثيرة يذكر الباقلاني منها قوله تعالى " الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور بإذن ربـهم الى صراط العزيز الحميد"[٣] فيرى الباقلاني ان في هذه الآية الكريمة دلالة واضحة على ان الله سبحانه وتعالى انزل القرآن الكريم (ليقع الاهتداء بـه، ولا يكون كذلك الا وهو حـجة ولايكون حـجة ان لم يكن معجزة) [٤] ويذكر الباقلاني قوله تعالى " وإن احد من المشـركين استجارك فأجره حـتى يسـمع كلام الله"[٥]فيقـول فيه (فلولا ان سماعه اياه حـجة عليه لم يقـف امره على سماعه ولايكون حجة الا وهو معجزة [٦].

ويعقد الباقلاني فصلاً في كتابه يضمنه القـول في جملة وجوه لإعجاز القرآن وقـف عليها المهتمون في معرفة الاعجاز القرآني وقد اجملها بثلاثة اوجه، اولها ما يتضمنه من اخبار عن الغيب مما لا قدرة للبشر عليه ولاسبيل لهم اليه وثانيها امية الرسول الكريم (صلى الله عليه واله وسـلم) الذي لم يكن على معرفة بـكتب المتقدمين واخبارهم وقصصهم واحوال حـياتهم وهي امور تضمنها القـرآن الكريم الذي انزله الله تبـارك وتعالى لرسـوله الكريم اما ثالث اوجه الاعجاز فهو ما تضمنه القـرآن من بـديع نظمه وعجيب تأليفه وعلو مرتبـة بـلاغته بـما يعجز الخلق عنه[٧]، ويتوقـف الباقلاني عند هذا الوجه بـوصفه وجهاً مهماً من اوجه اعجاز القرآن ليفصل القول بطبيعة هذا النظم ويرجع ما يتجسد في بديعه الى جملة امور منها:

١ -(إن نظم القـرآن – على تصرف وجوهه وتبـاين مذاهبـه – خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم

ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم وله اسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن اساليب الكلام المعتاد) [8].

٢ -(ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة، وتصرف البديع والمعاني اللطيفة والغزيرة، والحكم الكثيرة، والتناسب في البلاغة، والتشابه في البراعة على هذا الطول وعلى هذا القدر، وانما تنسب الى حكيمهم كلمات معدودة والفاظ قليلة والى شاعرهم قصائد محصورة، يقع فيها ما نبينه بعد هذا من الاختلال ويعترضها ما نكشفه من الاختلاف ويشملها ما نبديه من التعمل والتكلف والتجوز والتعسف وقد حصل القرآن على كثرته وطوله متناسباً في الفصاحة على ما وصفه الله تعالى به فقال عز من قائل " الله انزل احسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله "[9] وقوله " ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا "[10] فأخبر سبحانه ان كلام الآدمي إن امتد وقع في التفاوت وبان عليه الاختلال"[11]

٣ -(إن عجيب نظمه وبديع تأليفه لايتفاوت ولا يتباين على مايتصرف اليه من الوجوه التي يتصرف فيها من ذكر القصص ومواعظ واحتجاج وحكم واحكام واعذار وانذار ووعد ووعيد وتبشير وتخويف واوصاف وتعليم اخلاق كريمة وشيم رفيعة وسير مأثورة وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها) [12]. ومثل هذا التفاوت والتباين الذي تنزه عنه القرآن الكريم في الفاظه ومعانيه لايخلو منه الكلام البليغ من الخطباء ولاشعر شاعر مفلق من الشعراء فهؤلاء قد تنسب لهم البراعة في ميدان من ميادين القول فيجيدون فيه ولكنهم اذا ما تحولوا الى ميدان آخر تجلى قصورهم فيه وبان الاختلال في شعرهم لاختلاف تصرفهم في معانيه[13] فالشاعر البليغ قد يجيد القول في موضوع ما يكون بارعا في التقاط المعاني والصور المجسدة له ولكنه يقصر عن ذلك حين ينتقل الى موضوع آخر فلا تسعفه موهبته الشعرية على ان يجود فيه ويبلغ المنزلة التي بلغها في موضوعه الاول ومن الواضح ان الباقلاني يشمل امرأ القيس في حكمه هذا لأنه تتبع الاختلافات التي رصدها في معانيه والفاظه وصوره الشعرية وهذا المعنى الذي انصرف اليه الوجه الثالث من اوجه اعجاز نظم القرآن الكريم يشير اليه الباقلاني بقوله: (وقد تأملنا نظم القرآن الكريم فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قدمنا ذكرها على حد واحد في حسن النظم وبديع التأليف والرصف لاتفاوت فيه ولاانحطاط عن المنزلة العليا ولا اسفاف فيه الى الرتبة الدنيا وكذلك قد تأملنا مايتصرف اليه وجوه الخطاب من الآيات الطويلة والقصيرة فرأينا الاعجاز في جميعها على حد واحد لايختلف وكذلك قد يتفاوت كلام الناس عند اعادة ذكر القصة الواحدة تفاوتا بينا ويختلف اختلافا كبيرا ونظرنا القرآن فيما يعاد ذكره من القصة الواحدة فرأيناه غير مختلف ولا متفاوت بل هو نهاية البلاغة وغاية البراعة فعلمنا بذلك انه مما لايقدر عليه البشر لأن الذي يقدرون عليه قد بينا فيه التفاوت الكثير عند التكرار وعند تباين الوجوه، واختلاف الاسباب التي يتضمن) [14] وراح الباقلاني



يطرح حقيقة الاعجاز القــرآني على بســاط البحــث، ليؤكد ما يجسدها من ادلة ســاطعة وبــراهين ناصعة وحجج مقنعة وغايته من ذلك ان يلقــم اولئك المدعين والمتقولين بخلافها حجرا يخرسهم الى الأبد او يمنحهم الفرصة ليكفروا عن ذنوبــهم ويعودوا الى رشـــدهم ولينطقوا بقول الحــق ويتراجعوا عما صدر عنهم وما اشاعوه من قول باطل ورأي منكر فاسد حــين راحــوا يعدلون القــرآن ببــعض اشــعار العرب ويحــكمون بأفضليتها، ولهذا تناول في كتابه معلقة امرئ القــيس، محللاً" عدداً" من ابياتها، مودعا تحليله نظرات ورؤى متنوعة، بنى عليها منهجه النقدي ذلك المنهج الذي لم يبــرأ من تحــامل وقــع فيه تحــت تأثير عاطفة دينية مشــروعة اضطرته الى الانحــياز المشــروع، وهو يعرض لتلك المعلقة، عبر وقفات نقــدية تنوعت فيها آراؤه وانطباعاته باستنتاجات اجمل من خلالها نظراته في طبيعة نظم الشاعر واوجه التصرف في اســتعمال الفاظه ومعانيه لبناء صوره الشعرية المجسدة لبــعض جوانب تجربته الابداعية كي يخلص الباقلاني بــعد ذلك الى نتيجة مفادها ((ان الشعر مهما بلغت درجته وعلت مكانة صاحبه واقتداره لايصل الى درجة الاعجاز بل ان بين الشعراء من يلحق به في فنه او يسبقه احيانا، ذلك ان المورد الذي يرده الشعراء واحــد مبــاح للجميع، وللمجتهد الحاذق فيه مجال للتجويد والابداع)). [١٥]

ولاشــك في ان الباقــــلاني كان يدرك ان اي نص شعري مهما بلغ الذروة من الفصاحة والبلاغة وقــوة البيان لايمكن ان يبلغ درجة الاعجاز، بــل لايمكن ان يحوز اي سر من اســرار الاعجاز التي اودعها الله - جل في علاه - كتابه العزيز، فليس لأي كلام ان يبلغ ما بلغه القرآن من الاعجاز، مهما اوتي صاحبــه من قدرة بلاغية وتصرف بياني في اوجه معانيه ومذاهب قوله ذلك ان القرآن (قد عرف ان الوهم ينقــطع دون مجاراته، والطمع يرتفع عن مبــاراته ومســاماته، وان الكل في العجز عنه على حد واحد) [١٦] فالباقلاني في بعض وقفاته النقدية عند مواضع محددة من معلقة امرئ القيس ثم ما سبــق ذلك او ما تبــعه من التدليل على حقيقة الاعجاز القرآني لم يكن - قطعا - قــاصدا الموازنة بين ما اختار من شعر وما اختار من نصوص القرآن، فهو يدرك ان الموازنة غيرواردة في مثل هذا المقام لأن القرآن لايعدل به الا القرآن نفســه ولكنه لم يكن امامه من خيار - على وفق المنهج الذي اختاره - سوى اختيار افضل نص شــعري حــاز اتفاق الجميع بأفضليته من حيث بلاغته وفصاحــته وقــوة بــيانه ليعرض مزاياه تلك على النص القــرآني، كي يقــف على فوارق جوهرية في بــديع النظم ودقــة التصوير وبلاغة التعبير.

علاقة الشعر بمسالة الأعجاز:

يعقد الباقلاني فصلا يضمنه القول في ذكر البــديع من الكلام ويبدأ قوله في هذا الفصل بســؤال - يتخيل ان سائلا" ما يسأله - مفاده (هل يمكن ان يعرف اعجاز القرآن من جهة ما تضمنه من البديع ؟) [١٧] ولم يتعجل في الاجابة عن هذا السؤال، بل يؤجل اجابته الى حين بعد ان يستعرض صورا من البديع في القــرآن الكريم



مشيرا الى عدد من الآيات القرآنية الكريمة التي ذكرها اهل الصنعة ومن صنف في الوان البديع، ثم اتبعها بما ذكر من بديع اقوال الرسول الكريم (صلى الله عليه واله وسلم)، وما ذكر من اقوال بعض الصحابة[١٨]. ليتحول بعد ذلك الى ذكر جملة من البديع في الشعر لشعراء كثر من عصر ما قبل الاسلام والعصر الاسـلامي والأموي والعباسي، دالا على جملة ما أبدعه اولئك الشعراء في مختلف المعاني والصور وما وقـفوا عنده من بـديع الاستعارات والتشبيهات والى غيرها من فنون البلاغة، وقد تكرر الاستشهاد بشعر امرئ القيس اكثر من غيره من الشعراء[١٩]، ولم يكن هدفه من ذلك استقصاء جميع ما ورد من الوان البـديع في الشـعر، وانما ذكر امثلة منها، لأن وجوه البـديع كثيرة جدا ولايمكن ذكرها كلها كراهة التطويل، فاقتصر على ذكر بعضها [٢٠] وبـعد ان يستكمل قوله في التعريف بـما وقـف عليه من الوان البديع التي استجادها علماء البلاغة ونقـدة الشـعر، يرجع به الكلام الى ما قدمه في اول الفصل، مجيبا عن السؤال الذي طرحـه (انه لاسبـيل الى معرفة اعجاز القرآن من البـديـع الذي ادعوه في الشـعر ووصفوه فيـه) [٢١].ويعلل هذه النتيجة التي توصل اليها بالقول (ان هذا الفن – يعني الشعر – ليس فيه مايخرق العادة، ويخرج عن العرف بل يمكن استدراكه بالتعلم والتدرب به والتصنع له...وله طريق يسلك ووجه يقصد وسـلم يرتقى فيه اليه ومثال قد يقع طالبه عليه) [٢٢] وطريق الشعر الذي يشير اليه الباقلاني طريق ابوابـه مفتحـة للجميع (وكل يأخذ فيه مأخذا ويقف منه موقفا على قدر ما معه من المعرفة، وبحسب ما يمده من الطبع)[٢٣].

ويلحـق الباقـلاني في هذا الفصل فصلا آخر، يستعرض فيه السبل المؤدية الى كيفية الوقـوف على اعجاز القرآن متحـدثا عن صنعة الشـعر والمعرفة باساليب الكلام وطرقه ومذاهبـه وقـدرة اصحـاب الصنعة على تمييز الجيد من الرديء وتنوع نظراتهم في تفضيل كلام على كلام وشاعر على آخر، ويشعر بأنه قد أطال حديثه فيعلل ذلك بالقول(وانما أطلت عليك ووضعت جميعه بـين يديك، لتعلم ان اهل الصنعة يعرفون دقـيق هذا الشـأن وجليله وغامضه وجليه، وقريبه وبـعيده، ومعوجه ومستقـيمه، فكيف يخفى عليهم الجنس الذي هو بين الناس متداول، وهو قريب متناول من امر يخرج عن اجناس كلامهم، ويبعد عما هو في عرفهم ويفوت مواقع قدرهم؟ واذا اشتبه ذلك، فانما يشتبه على ناقـص في الصنعة او قـاصر عن معرفة طرق الكلام الذي يتصرفون فيـه ويديرونـه بينهم ولا يتجاوزونه فلكلامهم سبل مضبوطة وطرق معروفة محصورة...وانما قـدمنا ما قـدمناه في هذا الفصل لتعرف ان ما ادعيناه من معرفة البـليغ بـعلو شأن القرآن وعجيب نظمه وبديع تأليفه، امر لا يجوز غيره ولا يحتمل سواه ولايشتبه على ذي بصيرة)[٢٤].

ثم يتحدث الباقلاني عن البيان بوصفه احـد اوجه البلاغة فيشير الى اقسامه ومراتبه، مؤكدا القـول ان هذا الوجه وسـواه من وجوه البـلاغة اذا كانت مما يمكن التوصل اليها وادراكها بـالتعلم والمران، فهذه كلها لاسبيل الى معرفة اعجاز القرآن بها، اما اذا



كانت تلك الوجوه البلاغية مما لاسبيل اليها بالتعلم والتعمل، فهذه هي التي تدل على اعجاز القرآن[٢٥]، ويمضي في ايضاح رأيه في الاوجه التي يصح من خلالها الاستدلال على اعجاز القرآن، ليفضي به القول الى حقيقة البيان القرآني(فالقرآن اعلى منازل البيان واعلى مراتبه ماجمع وجوه الحسن واسبابه وطرقه وابوابه من تعديل النظم وسلامته وحسنه وبهجته وحسن موقعه في السمع وسهولته على اللسان ووقوعه في النفس موقع القبول وتصوره تصور المشاهد وتشكله على جهته حتى يحل محل البرهان ودلالة التأليف مما لا ينحصر حسنا وبهجة وسناء ورفعة واذا علا الكلام في نفسه كان له من الوقع في القلوب والتمكن في النفوس ما يذهل ويبهج ويقلق ويؤنس ويطمع ويؤيس، ويضحك ويبكي، ويحزن ويفرح ويسكن ويزعج ويشجي ويطرب ويهز الاعطاف ويستميل نحوه الاسماع ويورث الاريحية والعزة، وقد يبعث على بذل المهج والاموال شجاعة وجودا)[٢٦].

وفي كل ماتقدم اجمل الباقلاني رؤيته في ماينبغي ملاحظته من فوارق جوهرية-وقف عندها-بين البيان القرآني والبيان الشعري، وهي فوارق ابين من ان يعرف بها، اذ تفصح عن نفسها لكل ذي بصر وبصيرة، ذلك (ان القرآن في الذروة العليا من البيان العربي، وانه لا يلحق له غبار ولايدانيه شيء من كلام العرب، وانه قبيل آخر منقطع النظير، فهو وحي يوحى نظمه مميز، واسلوبه مخصص)[٢٧].

المبحث الثاني: نقد الباقلاني معلقة امرئ القيس:

تحليل النقد:

قبل تتبع الاراء النقدية التي خص بها الباقلاني معلقة امرئ القيس، لابد من ان نتعرف الى طبيعة دوافع نقده وما يرتبط بها من مواقف ونتعرف الى طبيعة المنهج النقدي الذي استند اليه في عرض افكاره ونظراته النقدية.

لقد اراد الباقلاني ان يثبت صواب قوله في تفرد النظم القرآني باسرار البلاغة والفصاحة والبيان فلا وجود لكلام يقترب من فصاحته وبلاغته وقوة بيانه، ولكي يتحقق من هذا كله عقد فصلا خاصا بمعلقة امرئ القيس كونها من القصائد التي حازت اجماع نقاد الشعر ورواته بجودتها واجادة صاحبها فيها وكان الباقلاني-في موضوع سابق من كتابه -قد اشار الى ماعزم عليه في تفصيل القول بما تتصرف اليه هذه المعلقة وبيان منزلتها من البلاغة وبيان منزلة نظم القرآن، فعبر عن ذلك بقوله (ان كلام فصحائهم وشعر بلغائهم لاينفك من تصرف في غريب مستنكر، او وحش مستكره ومعان مستبعدة ثم عدولهم الى كلام مبتذل وضيع لايوجد دونه في الرتبة ثم تحوله الى كلام معتدل بين الأمرين متصرف بين المنزلتين فمن شاء ان يتحقق هذا نظر الى قصيدة امرئ القيس.

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل



ونحن نذكر بعدها على التفصيل ما تتصرف اليه هذه القصيدة ونظائرها ومنزلتها من البلاغة ونذكر وجه فوت نظم القرآن محلها على وجه يؤخذ باليد، ويتناول من كتب ويتصور في النفس كتصور الاشكال، ليتبين ما ادعيناه من الفصاحة العجيبة للقرآن)[28]. فهذا الذي ذهب اليه الباقلاني في توكيد حقيقة الاعجاز القرآني، المتمثل بتفرده بالنظام وتقدمه في البلاغة دعاه الى تتبع مواضع الجودة والرداءة في معلقة امرئ القيس دالا على ما في ابياتها من تفاوت واضطراب واختلاف (وفي سبيل الوصول الى هذه النتيجة استغل الباقلاني طرائق نقدية من تحليل ومقارنة وغير ذلك وتمحل تمحلا كثيرا وركب ضروبا من التعسف دون ان يضطره الى ذلك شيء لاثبات بديهة من بدائه القدرة الانسانية في فن الشعر)[29].

وقد يبدو من أول نظرة ان الباقلاني قد أقحم تلك المعلقة في كتابه إقحاما لا مسوغ له، فذهب يدقق في تحليل مقاطع أبياتها ونقدها، لبيان أوجه الإبداع فيها، والتدليل على مواطن الضعف والخلل، ولكن إنعام النظر في فصول الكتاب وإدامة التأمل في منهج مؤلفه يعين في تجلية الأمر والوقوف على حقيقته لان الباقلاني كان يتوخى من ذلك كله التوصل إلى غايته في الكشف عن جوهر الإعجاز القرآني، على وفق رؤية استوعبت مجمل الآراء و النظرات التي قيلت في هذا الشأن، فلنستمع إليه وهو يعلل دوافع اختياره لهذه المعلقة، فيقول: (وإذا كانت الفصاحة في قول الشعر أو لم تكن، وبينا أن نظم القرآن يزيد في فصاحته على كل نظم، ويتقدم في بلاغته على كل قول، بما يتضح به الأمر اتضاح الشمس ويتبين به بيان الصبح – وقفت على جلية هذا الشأن – فانظر فيما نعرضه عليك وتصور بفهمك ما نصوره، ليقع موقع عظيم شأن القرآن، وتأمل ما نرتبه، يكشف لك الحق. إذا أردنا تحقيق ما ضمناه لك، فمن سبيلنا أن نعمد إلى قصيدة متفق على كبر محلها، وصحة نظمها، وجودة بلاغتها، ورشاقة معانيها، وإجماعهم على إبداع صاحبها فيها، مع كونه من الموصوفين بالتقدم في الصناعة، والمعروفين بالحذق في البراعة فنقفك على مواضع خللها، وعلى تفاوت نظمها، وعلى اختلاف فصولها، وعلى كثرة فضولها، وعلى شدة تعسفها، وبعض تكلفها، وما تجمع من كلام رفيع، يقرن بينه وبين كلام وضيع، وبين لفظ سوقي يقرن بلفظ ملوكي، وغير ذلك من الوجوه التي يجيء تفصيلها، ونبين ترتيبها وتنزيلها)[30].

ولا شك في أن اختيار الباقلاني لمعلقة امرئ القيس، يجسد موقفاً نقدياً، أراد به الإفصاح عن انحيازه إلى من أقروا بتفضيل امرئ القيس وأجمعوا على علو كعبه في صنعة الشعر، فاستقر لدى الباقلاني صحة إجماع المتفقين على تفضيل ذلك النص الشعري الذي أبدعه امرؤ القيس (وهو النص الذي لم يجد الباقلاني خيراً منه حين أراد أن يعرض أفضل نص لأفضل شاعر عربي على القرآن الكريم،



في موازنة فنية يستنبط من خلالها وجوه إعجاز كلام الله تعالى، وعجز أفضل كلام البشر عن بلوغ موضع يصلح لمضاهاته)[٣٠] والباقلاني من خلال تلك الموازنة، لم يكن قصده البرهنة على مسألة الإعجاز القرآني، بل أراد القول بعكس هذا تماماً، فدل على ذلك بقوله (لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذي ادعوه من الشعر ووصفوه فيه، وذلك ان هذا الفن ليس فيه ما يخرق العادة، ويخرج عن العرف، بل يمكن استدراكه بالتعلم والتدرب به والتصنع له)[٣١].

إن ما فعله الباقلاني مع امرئ القيس، ليس فيه غض من مكانته وانتقاص لقدراته الإبداعية، بل على العكس، هو إقرار صريح بما لدى الشاعر من مؤهلات فنية، جعلته في قمة الهرم الشعري، فكان محط أنظار الشعراء، فمنهم من أخذ يقتفي أثره في صوغ تجاربه الشعرية وكان محط أنظار النقاد القدامى، وهو عندهم (أول من فتح أبواب الشعر، وجلا ابكار المعاني، وقرب المأخذ، ونوع الأغراض، وافتن في المقاصد، ووصف الخيل، وبكى النؤى و الديار، وهو أيضا صاحب مذهب اخترعه و جوده وانفرد به، واتى في التشبيه المصيب والاستعارة القريبة بأشياء تابعته فيها الشعراء وعد العلماء شعره في ذلك مثلاً يقاس عليه، ويحتكم في السبق والتخلف إليه)[٣٢] كما كان محط أنظار اللغويين وعلماء العربية وهو عندهم (صاحب مذهب لغوي، اختار لشعره اللفظ المحير، والأسلوب المنتخل، وأفرغ كلامه في قالب اختص به، وأصبح دليلا عليه، فجاء شعره على الاسماع منسجماً منغوماً رائعاً، وجرى على الألسنة عذباً سائغاً سلسالاً)[٣٣].

ومن بين هؤلاء من كان يرى في إبداعه الشعري ما يصلح ان يكون مثالا للموازنة بينه وبين شعراء آخرين، كما جاء في قول الباقلاني: (وقد ترى الأدباء أولا يوازنون بشعره فلاناً وفلاناً، ويضمون أشعارهم إلى شعره، حتى ربما وازنوا بين شعر من لقيناه وبين شعره في أشياء لطيفة وأمور بديعة، وربما فضلوهم عليه، أو سووا بينهم وبينه، أو قربوا موضع تقدمه عليهم، وبرزوه بين أيديهم)[٣٤] وكان الباقلاني فيما ذهب إليه يشير إلى (أن امرأ القيس أصل في البلاغة، وقد مات ولا يزال يخلق وتطورت الدنيا ولا يزال يجيء معها، وبلغ الشعر العربي غايته، ولا تزال عربيته عند الغاية)[٣٥].

لقد فعل الباقلاني ما فعله في نقد عدد من أبيات معلقة امرئ القيس (ليدل بذلك على أن أجود شعر وأبدعه وأفصحه، وما اجمعوا على تقدمه في الصناعة والبيان، هو قبيل آخر غير نظم القرآن، لا يمتنع من آفات البشرية ونقصها وعوارها)[٣٦].

ولا شك في أن الباقلاني كان يدرك أن صورة البيان القرآني ينتظمها نسيج بلاغي متقن اتقاناً دقيقاً، بلغ فيها الغاية القصوى، في البراعة والفصاحة، وبديع النظم وقوة البيان، وهي صورة مباينة تمام التباين لما عليه الحال في صورة البيان المشتمل عليه شعر العرب وكلامهم، ومثل هذا ما كان يصرح به، ويتبين

حقيقته، ولكنه مع ذلك راح يوازن بين صورتي البيان في القرآن وفي الشعر، فما الذي دفعه إلى هذا الفعل ويبدو أن الباقلاني كان يتوقع أن يثار عليه مثل هذا السؤال، فصرح بما يفضي الى الإجابة عنه حين أشار إلى ما روي له، عما قام به بعض جهال عصره وملحدته، ممن راح يساوي القرآن ببعض أشعار العرب ويوازن بينه وبين غيره من الكلام، ويسعى جاهداً لأن تنتهي به تلك الموازنة إلى ارتكاب حماقة وجرم شنيع، فيحكم بتفضيل الشعر على القرآن، ومثل هذا الأمر الخطير والفعل المنكر، لا يراه الباقلاني بغريب من ملحدة عصره وقد سبقهم إليه و إلى غيره ملحدة قريش، فهو لا يصدر إلا عن ملحد وجاهل، إذ يقول (وذكر لي عن بعض جهالهم انه جعل يعدله ببعض الأشعار ويوازن بينه وبين غيره من الكلام، ولا يرضى بذلك حتى يفضله عليه[٢٨]، وليس هذا ببديع من ملحدة هذا العصر، وقد سبقهم إلى عظم ما يقولونه إخوانهم من ملحدة قريش وغيرهم)[٢٩].

فكيف يسمع الباقلاني هذا، ويقبل على نفسه السكوت عنه، فكان لابد له من أن يقف من هذه القضية الخطيرة موقفاً حازماً يتناسب مع خطورتها وما يفرضه عليه واجبه الديني، ليحسم الأمر فيها بجلاء، ووضوح، عازماً على أن يبطل تلك المزاعم ويخرس أصوات أصحابها من ملحدة وجهال، فلجأ الباقلاني إلى البرهنة على إبطال تلك الموازنة، حين خص معلقة امرئ القيس بنظرات نقدية، توخى بها، أن يثبت كونها – على الرغم من الاتفاق على جودتها – لا تخلو من عيوب ونواقص، وخلل ما في هذا البيت أو ذاك، فاندفع يتتبع مواضع الخلل والقصور التي اشتملت عليها أبيات من هذه المعلقة، وربما أوقعه اندفاعه ورد فعله و حماسه المشروع إلى الوهم فيما أشار إليه من خلل هنا أو قصور هناك، وهذا ما لم تكن بالباقلاني حاجة إليه، لو أنه نحا في عرض موازناته النقدية نحواً آخر، اعتمد فيه على إظهار ما في أبيات المعلقة من محاسن وابداع وقوة بيان (فهذه الموازنة التي هاجت الباقلاني، كما ذكر هو حملته على هتك الستر عن معلقة امرئ القيس، ليكشف للناس عيبها وخللها، لا ليستخرج منها خصائص بيانهم، وكيف كانت هذه الخصائص مفارقة لخصائص بيان القرآن... فلم تكن بالباقلاني حاجة إلى سلوك هذا الطريق الذي سلكه، إلا ما حمله عليه ما نعق به جاهل من جهال الملحدة، من الموازنة بين الكلامين، وتفضيل شعرهم على القرآن!!)[٣٠].

وهكذا تتضح دوافع الباقلاني في التقاط تلك اللمحات النقدية التي أجمل فيها رؤيته لما وقف عليه من محاسن شعر امرئ القيس ومساوئه، وقد أفصح عن دوافع وقفاته تلك قبل ان يفصل القول فيها، حين اصدر حكماً قطعياً لا يقبل الجدل، ولا النقاش، ولا وجود لمن يرتاب فيه ويقول بخلافه وهذا ما نص عليه قوله (ونظم القرآن جنس متميز، وأسلوب متخصص، وقبيل عن النظير متخلص، فإذا شئت أن تعرف عظم شأنه، فتأمل ما نقوله في هذا الفصل لامرئ القيس في أجود أشعاره، وما نبين لك من



عوارة، على التفصيل)[٤٠] فهو فيما ذهب إليه يؤكد حقيقة أن القرآن ينبغي ألا يوازن بغيره من الكلام، لتميز جنس نظمه وتفرد أسلوبه. فهو لا نظير له، غير أن التعرف إلى هذا الأمر واستجلاء حقيقته حتم عليه تتبع ما استجيد من شعر امرئ القيس.

ويخبرنا الباقلاني انه كان راغباً في ان يضمن كتابه القول في قصائد مشهورة، يتكلم عليها ويدل على معانيها ومحاسنها ويذكر من فضائلها و نقائصها، ولكنه وجد ذلك خارجاً عن غرض الكتاب[٤١]، ولهذا اكتفى بتناول قصيدتي امرئ القيس والبحتري، انطلاقاً من كون الأول اتفق على أفضليته من بين الشعراء القدامى (وهو كبيرهم الذي يقرون بتقدمه وشيخهم الذي يعترفون بفضله، وقائدهم الذي يأتمون به، وإمامهم الذي يرجعون إليه)[٤٢].

منهجه في النقد:

قبل أن نتعرف إلى طبيعة المنهج النقدي الذي اتبعه الباقلاني، لابد من الإشارة إلى انه لم يتناول القصيدة كاملة وعدد أبياتها سبعة وسبعون بيتاً كما في الديوان[٤٣]، واثنان وثمانون بيتاً كما في شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات[٤٤]، إذ قصر جهده النقدي على ثمانية وثلاثين بيتاً فقط، وهذا يدل على انه لم يكن معنياً بتتبع أبيات القصيدة بيتاً بيتاً لنقدها وتحليلها، للوقوف على مبلغ إجادة الشاعر في بعض مواضعها وإخفاقه في مواضع أخرى، إذ ركز قوله فيما يستدل على ما أراد إثباته من خلل وتفاوت وضعف وتكلف في نظم القصيدة باختياره الأبيات التي تشكل ما يقارب النصف الأول منها، مع ان بعض المواضع التي أشار فيها إلى معلقة امرئ القيس ورد فيها ما يدل على انه سيتتبع أبيات المعلقة جميعها[٤٥]، وتجدر الإشارة إلى ان أبيات المعلقة التي خصها الباقلاني بنظراته النقدية، كان اكثرها في موضع الغزل، لان الابيات الثمانية والثلاثين التي وقف عندها، منها ثلاثة ابيات وصف فيها امرؤ القيس ليله الطويل، وثلاثة اخرى وصف فيها فرسه، وما تبقى وهي اثنان وثلاثون بيتاً، أربعة منها ضمنها وقفته عند الطلل، وثمانية وعشرون بيتاً ادار الحديث فيها عن مغامراته الغرامية، بوصف لا تخلو بعض معانيه من فحش وكلام بذيء، عرض له الباقلاني بنقده، واجدا فيه دليلاً على معنى ساقط قبيح أو لفظ مستكره وضيع (فيه من الفحش والتفحش ما يستنكف الكريم من مثله، ويأنف من ذكره)[٤٦].

يقدم الباقلاني بين يدي نقده لملعقة امرئ القيس، ما يؤكد فيه صحة القول بجودة شعره وبراعته وفصاحته، وكونه مبتدعاً في طرق الشعر امورا راح الآخرون يقلدونه فيها، من ذكر الديار ووقوفه عليها، وما يتصل بذلك من بديع ابدعه وتشبيه احدثه ومليح احتواه شعره، ووجوه من القول تصرف فيه بين صناعة وطبع وسلاسة وعفو ومتانة ورقة[٤٧]، ثم يضيف الى ذلك ما عرفه عن ادباء كانوا يوازنون شعره بشعر غيره، دالين على ما يقفون عليه من اشياء لطيفة وامور بديعة، ليخلصوا من موازناتهم الى نتائج قد تفضي الى التفضيل على امرئ القيس او

المســاواة بــه او المقاربـــة في مواضع تقـــدمه وتفضيله[٣٩].

وقد تنبه الباقلاني الى ان محاسن شعر امرئ القيس التي وقف عندها اولئك الادبـــاء، توجد لها نظائرها او احســن منها في شــعر غيره، لان الناظر الى شـــعر المحدثين المعاصرين له يقف على حقيقة كونهم حازوا نصيباً من المحاسن فجمعوا رصانة الكلام الى سلاسته ومتانته الى عذوبته، واذا ما قصر احدهم عن بلوغ شأو امرئ القيس في جانب، فإنه يتقدم عليه في جانب آخر (لان الجنس الذي يرمــون اليــه، والغــرض الــذي يتواردون عليه، هو مما للآدمي فيه مجال، وللبشرى فيه مثال، فكل يضرب فيه بسهم، ويفوز فيه بقــدح، ثم قد تتفاوت السهام تفاوتاً، وتتبــاين تبــايناً، وقــد تتقارب تقارباً، على حســب مشــاركتهم في الصنائع، ومساهمتهم في الحرف)[٤٠].

والمتتبع لأساليب القول التي عرض الباقلاني من خلالها افكاره وبسط رؤاه الناقدة والمحللة، يجده قــد اعتمد في ذلك على اسلوب الخطاب الفردي، ليدل بــه على انه كان يعرض ما يعرضه من قــول، استجابــة لسائل سأله، فيقول (وسألنا ســائل ان نذكر جملة من القول جامعة، تسقط الشبهات، وتزيل الشــكوك التي تعرض للجهال، وتنتهي الى ما يخطر لهم، ويعــرض لافهامهم، من الطعن في وجهة المعجزة، فأجبناه الى ذلك، متقربـــين الى الله عز وجل، ومتوكلين عليه وعلى حسن توفيقه ومعونته)[٤١] فكان لا بــد له من ان يجيب ذلك الســائل متوكلا على الله في التصدي لأولئك الجهال والرد على تخرصاتهم، واســكات اصواتهم المبحوحة، المشككة في اعجاز القرآن في وقت (قــل انصاره، وانشغل عنه اعوانه، واســلمه اهله، فصار عرضة لمن شاء ان يتعرض فيه، حتى عاد مثل الأمر الأول على ما خاضوا فيه عند ظهور امره) [٤٢] وكــان رصد الباقلاني لمعاني امرئ القيس وصوره الشعرية وطبيعة اسلوبه الشعري الذي تبناه في عرض افكاره منطلقا اساسا، راح من خلاله يتابع القــول في ايضاح ما وقع به الشاعر من اختلال واختلاف، وما اشــتمل عليه قــوله من تعمل وتكلف وتجوز وتعســـف[٤٣]، (وكثيراً ما تدخل النقد الشخصي في رأي الباقلاني في تحليل معلقــة امرئ القــيس، وان خالف ذلك الرأي آراء جماعة النقاد، بل مقتضى الفهم السليم، وربما كان تشدده ونكيره على امرئ القيس يمت بسبــب او آخر الى اثبات الاعجاز على انقاض ما يهدم من بــليغ الشعر)[٤٤].

ومن الأوجه التي انصرف اليها نقــد الباقــلاني، التفاوت في ايراد المعاني وقـــدرة الشـــاعر على التصرف فيها بين موطن وآخر فهو (يأتي بالغاية في البــراعة في معنى، فاذا جاء الى غيره قــصر عنه، ووقف دونه، وبان الاختلاف على شعره)[٤٥].

وتبقى الاحكام النقدية التي خص بــها الباقــلاني معلقة امرئ القيس احــكاما مجتزأة ، لانه رصد فيها ابياتاً معينة من المعلقة ولم يتناولها كاملة، بوصفها، تجربة شــعرية يطرح الشــاعر من خلالها مجموعة قضايا كانت تشغله، ولا شــك في ان قــصيدة بــمثل



قصيدة امرئ القيس، لا يمكن ان نتوقع من الشاعر ان يمضي بها من اولها حتى ختامها بالمستوى نفسه من الاجادة والابداع، اذ لا بد من ان تتسلل بعض الابيات التي فيها ما فيها من العيوب وبعض جوانب الخلل، غير ان الملاحظ لما ورد في اجمال حكم الباقلاني على القصيدة، ان مواضع الاجادة فيها لا تشكل الا نسبة ضئيلة جداً، قياساً الى عدد ابياتها التي كثرت فيها العيوب ومواضع الخلل والقصور، (ولم يزد الباقلاني في اكثر نقده على شرح المفردات شرحاً معجمياً، مشيراً الى المستكره منها والنافر، ولم يتعرض الى حسن النظم وجمال الصورة. ومعانيه، فكأنه يتسقط مواطن الضعف فحسب فإن وجدها في اللفظ والا في المعنى والا في المنطق الاخلاقي) [٥٦].

ويتجلى هذا المنحى في نقد الباقلاني بعد ختام وقفاته النقدية عند القصيدة، ملخصا رؤيته بقوله (اعلم أن هذه القصيدة قد ترددت بين ابيات سوقية مبتذله وابيات متوسطة، وابيات ضعيفة مرذولة وابيات وحشية غامضة مستكرهة وابيات معدودة بديعة...) [٥٧] ويبدو ان الرجل احس أنه كان قاسياً فيما نعت به عدداً من ابيات معلقة امرئ القيس وانه كان يتصيد مواطن الخلل ويلاحق العيوب في بعض ابياتها ولهذا نجده يعبر عن ذلك الاحساس قائلاً: (فإن قال قائل: اجدك تحاملت على امرئ القيس ورأيت ان شعره يتفاوت بين اللين والشراسة وبين اللطف والشكاسة وبين التوحش والاستئناس والتفاوت والتباعد... فالجواب ان الكلام في ان الشعر لايجوز ان يوازن به القرآن قد تقدم) [٥٨].

وهذا الذي قاله الباقلاني رداً على من قد يلومه في تحامله على امرئ القيس يوحي من خلاله انه وقف مثل هذا الموقف ليرد علي من عارض القرآن بشعر ووازنه به وما تمخض عن ذلك من منكر قول وباطل رأي.

وهذا التحامل لم تنج منه قصيدة البحتري وقد لوحظ ان تحامل الباقلاني على القصيدتين شوه صورة نقده لهما فقيل: (والحق ان نقد الباقلاني لمعلقة امرئ القيس وقصيدة البحتري من نماذج النقد الأدبي الرائعة وصوره الرفيعة البارعة غير انه شان حسنهما وشاب صفاءهما بتحامله عليهما واسرافه في نقد ابياتهما) [٥٩] ان الباقلاني في عدد من وقفاته النقدية عند بعض ابيات معلقة امرئ القيس كان يبدو متردداً فيما يصدر من احكام يضمنها الاشارة الى خلل هنا او قصور هناك ولذلك نجده في بعض المواضع يعيد النظر فيما يقول محاولاً ايجاد تعليل ما يقترب فيه من قصد الشاعر – حسب فهمه هو لمعانيه – متوخياً الظفر بأي عيب يمكنه الصاقه بمعاني الشاعر او الفاظه او صوره الشعرية وحين لايظفر بشيء من هذا ويفترض افتراضاً سلامة قول الشاعر من كل عيب لايشك في ان شعراء زمانه قادرون على ان يأتوا بمثل ما اتى به امرؤ القيس بل يأتون بأفضل مما أتى [٦٠].

لقد انصب جهد الباقلاني النقدي على تتبع العيوب وتصيد المآخذ على امرئ القيس بما يوصله الى(ان يكشف عن غايته ومنهجه الذي لم يخرج فيه عن

اظهار مساوئ شعر امرئ القيس، وتقليل شأنه وانحطاط منزلته وعدم تميزه وتفرده وسبقه للشعراء، وان كثيرا من الشعراء يبزونه واتوا بما اتى به بل زادوا عليه)[٦١]، وهذا ما يتضح في عدد من المواضع التي ستقف عندها الدراسة لاحقا.

المبحث الثالث: رؤية في نقد الباقلاني

يتضمن هذا المبحث تتبع عدد من ابيات معلقة امرئ القيس، التي خصها الباقلاني في عدد من وقفاته النقدية، التي كانت موضع اهتمام الباحثين و الدارسين، الذين وجدوا فيها ما يمكن قوله من اراء وافكار هدفها الرؤية الموضوعية السليمة.

يبدأ الباقلاني نقده لابيات المعلقة بقول امرئ القيس:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
بسقط اللوى بين الدخول فحومل
فتوضح فالمقراة لم يعف رسمها
لما نسجته من جنوب وشمأل[٦٢]

فيقول في البيت الاول(الذين يتعصبون له ويدعون محاسن الشعر، يقولون:هذا من البديع، لانه وقف واستوقف، وبكى واستبكى، وذكر العهد والمنزل والحبيب، وتوجع واستوجع كله في بيت)[٦٣].

والباقلاني في هذا يشير الى من اقر السبق لامرئ القيس في هذه المعاني التي اجملها في بيت واحد[٦٤]، ولكنه يرى في قول امرئ القيس خللا في اللفظ والمعنى، ويشخص معالم هذا الخلل بقوله (انه استوقف من يبكي لذكر الحبيب، وذكراه لاتقتضي بكاء الخلي، وانما يصح طلب الاسعاد في مثل هذا على ان يبكي لبكائه ويرق لصديقه في شدة برحائه، فأما ان يبكي على حبيب صديقه، وعشيق رفيقه، فأمر محال)[٦٥].فالباقلاني فيما قال يأخذ على امرئ القيس قصوره في امور منها:أنه اشرك صاحبه في وقفته وبكائه لتذكر الحبيب، وهذا لايصح منه لما يترتب عليه من كونه قد اشركه معه في حبه اياه وفي هذا فساد للمعنى لأنه كما يقول:(من المسخف ان لايغار على حبيبه وان يدعو غيره الى التغازل عليه والتواجد معه فيه)[٦٦] ولكنه يرى وجها اخر للمعنى يصح فيه القول حين يكون ذلك الصاحب عاشقا[٦٧] والا فإن تذكر الحبيب يوجب على الصاحب ان يعين صاحبه على التحمل والصبر لا ان يشاركه البكاء هذا هو تصور الباقلاني لمضمون تلك الوقفة الطللية التي افتتح بها امرؤ القيس معلقته وكان جل ما اخذه عليه من خلل في اللفظ والمعنى هو استيقاف الصاحب لأنه اعتمد على صيغة الخطاب الثنائي بقوله (قفا) فأراد بذلك مخاطبة صاحبيه داعياً اياهما الى مشاركته تلك الوقفة ومقاسمته همومه واحزانه غير ان هذه الصيغة لاتقف دليلاً قاطعاً على ماذهب اليه الباقلاني فلا يمنع ان يكون امرؤ القيس قصد نفسه فخاطبها مخاطبة الاثنين كما لو انه خاطب رفيقاً واحداً" فثنى لأن العرب تخاطب الواحد بخطاب الاثنين[٦٨] فالشاعر هنا هو العاشق والصاحب معاً ولايبعد انه كان يتمنى ان يشاركه اكثر من صاحب في الوقفة والتذكر وفي البكاء لأنه في مثل تلك اللحظة كان يستحضر صورة الحبيب (الرمز) وهو يدري ان استحضارها يعني



استحـــضار ماض فيه مافيه من الذكريات والمواقــف بحلوها ومرها وبفرحها وحزنها وسعادتها وشقــائها وحين يسترجع الانسان لمحات حافلة بـــمثل هذا التنوع تتناوبه لوعة الاســـى والتحســـر وتتملكه آهات التمني والإشتياق فكيف لايتألم ويذرف الدموع اســـفا وحـــزناً وكيف لايحزن امرؤ القيس ويتوجع ويدعو صاحبه او صاحبيه لأن يشاركاه حزنه والمه لا على حبيبه هو بل كل من يقف ليستذكر ويستعيد صور الحبـــيب ومواضع اللقاء التي كانت تجمعهما حين كانا يستمتعان بـــصفاء العيش ويتبادلان مواجد الغرام[69].

وكيف لايبـــكي امرؤ القـــيس وهو – فضلا عن احساســـه بـــتلك المعاناة كلها – يعيش معاناة تجربـــة حياتية قاســـية تمثل بـــعض ملامحـــها فيما اودعه من تفاصيل وقفته الطللية التي لم يعد فيها الطلل طلل امرأة احبها وراح يتذكر تجربة حبه معها بل طلل مملكة كندة المنهارة بعد مقتل حـــجر ملكها(ابـــيه) ومن هنا يصح القول(إن الشاعر لايبكي على حبيبه ولايدعو صاحبين حقيقين وانما يبكي على مملكة كندة ويدعو قبيلتي كندة وحمير لتبكيا معه كي يكون الدمع حـــافز الثأر وذلك ما تحقق على الصعيد التاريخي... اما فرسان كندة وحمير الذين وقفوا خلف الشاعر في مرحـــلة اســـتعداده للثأر فحسبهم ان يشخصوا في صورة الصحب الذين يدعونه الى التجمل فالصبر هو الطريق الوحـــيد الى اخذ الثأر وتحقيق الطموح بـــإعادة صرح المملكة المنهارة)[70].

ولاشك في ان مثل هذا التوجه لدلالة المعنى الذي كانت توحي اليه الوقفة الطللية في مفتتح المعلقة لم يكن في خلد الباقلاني ولهذا راح (يتساءل عن الرفيقين اللذين يدعوهما امرؤ القـــيس ليبـــكيا معه على حبيبـــته – مفترضاً ان المبكي عليه حبيبـــة حقيقـــية – فيرى انه كان الأولى بـــه ان يدعوهما ليســـعداه لا ليبـــكيا معه حبيبته والأصح ان يشاركاه فرحته اياه وهو على حق في افتراضه لو كان (حبيب) امرئ القيس حبيبة راحلة ولكننا حين نذهب الى ان الـــ (حبيب) هو الأب القـــتيل والـــ (منزل) هو المملكة المنهارة يكون من حقـــنا ان نبحث عن الصاحبـــين البـــاكيين في اتجاه آخر فنقلب الظن ان المقصود بهما كندة وحمير)[71].

ان ماذهب اليه الباقـــلاني في توجيه المعنى الذي اشتمل عليه قول امرئ القيس يدل على (انه بنى حكمه على معنى افترضه افتراضا وحكم عليه بالفساد وليس بالضرورة ان يكون هو المعنى الذي قصد اليه الشاعر فضلاً عن انه المعنى الظاهري للبيت)[72].

ويرى الباقـــــلاني في كثرة المواضع التي ذكرها امرؤ القيس في بيته تطويلاً لافائدة منه ويحسبه ضربا من العي[73] وهو (لايستطيع ان يدرك مبـــلغ الإيحـــاء الذي يشع من الأمكنة، وللأمكنة ارواح تعلق بالنفوس فتحملها على المحبة والعرب قوم رحل موزعون بين الأمكنة ومن يدرينا لعل كل ذكريات الشـــــاعر كانت لصيقـــة بـــتلك الأمكنة او نحـــوها)[74]. ويعترض الباقـــلاني على امرئ القـــيس في انه قـــال(لم يعف رسمها) وكان الأولى ان يقول (لم يعف رسمه لأنه ذكر المنزل)[75] ويبدو لنا ان اعتراضه لاحجة تسنده. لأن الشـــــاعر – هنا – وان كان ذكر لفظة(منزل) فإن

المنزل- كما هو معروف - لا ثبات لموقعه فهو يمتد بين كل تلك المواضع التي اشار اليها الشاعر والتي شهدت اقامة القوم فالهاء في رسمها هي(ضمير المواضع الاربعة) [76] وهكذا كانت رؤية الباقلاني في فهم قصد الشاعر وهي رؤية حاول من خلالها ان ينتزع خللاً ما يشير اليه ويبني عليه حكماً يرى فيه عيباً في اللفظ او المعنى وان كان ذلك يضطره الى ان يتعسف وقد تنبه البغدادي الى هذا التعسف وهو يذكر ما قاله الباقلاني في بيتي امرئ القيس[77]. ويذكر الباقلاني قول امرئ القيس:

وقوفا بها صحبي علي مطيهم

يقولون لا تهلك اسى وتجمل

وان شفائي عبرة مهراقة

فهل عند رسم دارس من معول[78]

فينفي وجود معنى بديع او لفظ حسن في هذين البيتين كما نفاهما عن البيتين الأولين[79].ولو لم يحقل البيت الأول بمعنى بديع ولا لفظ حسن لما اخذه الشاعر طرفة بن العبد وتمثله في وقفته الطللية حين قال:

وقوفا بها صحبي علي مطيهم

يقولون لاتهلك أسى وتجلد[80]

ويرى الباقلاني أن امرأ القيس اوقع نفسه في تناقض حين قال في بيت سابق (لم يعف رسمها) ثم قال هنا(قد عفا) لأن معنى عفا ودرس واحد [81]. وكان ابن الأنباري قد افترض ان هناك من يأخذ على امرئ القيس مثل هذا التناقض في قوليه فيشير الى ما روي له بهذا الشأن قائلا: (ليس قوله في هذا البيت (فهل عند رسم دارس) بناقض لقوله (لم يعف رسمها) لأن معناه لم يدرس رسمها من قلبي وهو في نفسه دارس) [82].

وحين يتحول الباقلاني الى بيت امرئ القيس:

اذا قامتا تضوع المسك منهما

نسيم الصبا جاءت بريا القرنفل[83]

يشير الى ما يراه من تكلف في صدره وخلل في عجزه اذ يقول (ولو اراد ان يجود افاد أن بهما طيبا على كل حال فأما في حال القيام فقط فذلك تقصير ثم فيه خلل آخر لأنه بعد ان شبه عرفها بالمسك، شبه ذلك بنسيم القرنفل وذكر ذلك بعد ذكر المسك نقص) [84] وهذا البيت وقف عنده البغدادي فذكر رواية اشار فيها الى ان القول جرى النظر فيه من حيث صحة التشبيه وطال قول القائلين ولم يحققوه فأجاب احد الحضور(انه شبه حركة المسك منهما عند القيام بحركة نسيم الصبا لأنه يقال تضوع الفرخ اي تحرك، ومنه تضوع المسك تحرك وانتشرت رائحته وذلك ان المرأة توصف بالبطء عند القيام فحركة المسك تكون ضعيفة مثل حركة النسيم وانتشاره كانتشاره فالتشبيه صحيح) [85].

وقد لوحظ ان ما رآه الباقلاني من عيب فيه تحامل منه (على الشاعر وعلى المعنى اذ لاشك ان في هذا التعبير لمسة فنية دقيقة ترتكز على كلمة - قامتا - لأنها مبعث الحركة والحياة في الصور كلها ولايخفي ما في القيام من نشر للعطر فيفوح ويعبق الجو بأريجه لما تبعثه الحركة من تردد في الهواء فيحمل العطر الى الأنوف ولايتسنى ذلك في القعود والسكون) [86].



ويقف الباقلاني عند قول امرئ القيس:

فظل العذارى يرتمين بلحمها

وشحم كهداب الدمقس المفتل[٨٧]

وهو القول الذي يشير فيه الشاعر الى ناقته التي عقرها لإطعام اولئك العذارى ويخصه الباقلاني بنقده ذاكرا ما فيه من عيب على الرغم من كونه معدودا حسنا وتشبيهه مليحا واقعا"[٨٨].ومما اخذه الباقلاني على الشاعر (انه عرف اللحم ونكر الشحم فلا يعلم انه وصف شحمها وذكر تشبيه احدهما بشيء واقع للعامة ويجري على السنتهم وعجز عن تشبيه القسمة الأولى فمرت مرسلة وهذا نقص في الصنعة وعجز عن اعطاء الكلام حقه)[٨٩].

ويبدو ان اعتراض الباقلاني على وجود خلل في تعريف اللحم وتنكير الشحم اعتراض لامسوغ له فعطف الشحم على(لحمها) يغني عن تعريفه فهو قصد بلحمها وشحمها من غير ان يلجأ الى اعادة الضمير (الهاء) على قوله (وشحم) فعوض عن ذلك بالتشبيه الذي اكسب قوله (وشحم) قوة في التعريف[٩٠].

ويرى الباقلاني ان تشبيه امرئ القيس للشحم بالدمقس شيء يجري على السنة العامة فهو لم يكن قد سبق اليه [٩١] وهنا يصح السؤال اكان هذا التشبيه يقع للعامة في عصر امرئ القيس ام في عصر الباقلاني ؟ وعلى الأرجح انه يقصد العامة في عصره وليس في عصر امرئ القيس واذا كان الأمر كذلك ونحسبه كذلك فإن استعمال العامة لهذا التشبيه واشتهاره في عصر الباقلاني يعد انجازا لإمرئ القيس وسبقا له وبسبب جودته وقبوله صار يجري على السنة العامة[٩٢]، (وعلى هذا فامرؤ القيس ما قصر في الصنعة ولانقص فيها ولاعجز عن اعطاء الكلام حقه كما وهم الباقلاني بل انه كان بارعا في فنه البياني وفلسفته الكلامية) [٩٣].

ويذكر الباقلاني قول امرئ القيس:

ويوم دخلت الخدر خدر عنيزة

فقالت: لك الويلات انك مرجلي

تقول وقد مال الغبيط بنا معاً

عقرت بعيري يا امرأ القيس فانزل[٩٤]

ويرى فيه اكثر من عيب موزع بين تكرار بعض الألفاظ وهو تكرار لافائدة منه سوى اقامة الوزن وايراد كلام مؤنث من كلام النساء [٩٥].

ومن الملاحظ ان لفظة (خدر) لم تكن غاية الشاعر من تكرارها اقامة الوزن انما هو تكرار لابد منه كي ينتقل بمعانيه من العموم الى الخصوص ومن الإبهام الى الايضاح والبغدادي لايرى عيبا في تكرار قوله (تقول وقد مال).. فهو يعد ذلك(من باب الإطناب بسطه ثانيا للتلذذ والايضاح وقوله ثانيا تقول غير معيب لأنه من حكاية الحال الماضية وقد عد حسنا) [٩٦] اما كلامه الموصوف بالأنثوية فهو أمر لاخيار للشاعر في ابداله بكلام آخر لأنه جعل كلامه على لسان صاحبته (ليكون مطابقا لمقتضى الحال وليأتلف اللفظ مع المعنى والمقام) [٩٧].

ونجد الباقلاني – في بعض الأحيان – يشير الى ما وقف عليه من عيب رآه الآخرون في بعض اقوال



امرئ القيس ومنها قوله:

اغرك مني ان حبك قاتلـــــــــي

وانك مهما تأمري القـــــلب يفعل[٩٨]

ويتمثل هذا العيب في كونه (قد اخبر ان من سبيلها ان تغتر بما يريها من ان حبها يقتله، وانها تملك قلبه فما امرته فعله والمحب اذا اخبـــر عن مثل هذا صدق) [٩٩].
وكان ابن قتيبة قد وقف عند هذا البيت وأشار الى ماقيل فيه من عيب، حين قال: (قالوا: اذا كان هذا لا يغر فما الذي يغر ؟ انما هذا كأسير قال لآسـره: اغرك مني اني في يديك وفي اسارك وانك ملكت سفك دمي) [١٠٠] ولكن ابن قتيبـــة لم يدع هذا القـــول من غير ان يكون له رأي فيما قيل، وما عد عيبا' فيقول:(ولا ارى هذا عيبا، ولا المثل المضروب له شكلا لأنه لم يرد بقوله (حبك قاتلي) القتل بعينه وانما اراد به انه قد برح بي فكأنه قد قـــتلني وهذا كما يقول القائل: قـــتلتني المرأة بـــدلها وبـــعينها وقتلني فلان بكلامه فأراد اغرك مني ان حبك قد برح بي وانك مهما تأمري قلبك بـــه من هجري والســـلو عني يطعك اي فلا تغتري بهذا فإني املك نفســـي واصبـــرها عنك واصرف هواي) [١٠١].
اما قول امرئ القيس:

فإن كنت قد ســـــاءتك مني خليقة

فسلي ثيابي من ثيابـــك تنســـل[١٠٢]

فيقول فيه الباقلاني: (هو بـــيت قـــليل المعنى ركيكه ووضيعه وكل ما أضاف الى نفسه ووصف بـــه نفســـه سقوط وسفه وسخف، يوجب قطعه) [١٠٣] والشاعر في قـــوله يتواصل فيما عرضه من معان اشـــــار فيها الى موقف صاحبته معه وما كانت تبديه من دلال وصدود وغرور فيتســـاءل هنا ما الذي فعله معها كي تجازيه بمثل تلك المواقف ويدعوها الى تبين حقيقة طبـــائعه وســـلوكه معها فخاطبـــها بقـــوله: فإن ســـاءتك... (والمعنى ان كان فيَّ خلق لا ترضينه فسلي ثيابـــي اي قلبي من قلبك والثياب ها هنا كناية عن القلب)[١٠٤].
واما قوله:

اذا ما الثريا في السماء تعرضـــت

تعرض اثناء الوشـــاح المفصل[١٠٥]

فإن الباقلاني يشير الى اقـــوال من انكر هذا القـــول على امرئ القـــــــيس لخلل في المعنى الذي ادار فيه وصفه للثريا المتعرضة في الســـماء والتشبـــيه الذي جســـد فيه هذا الوصف فلا يرى ما رأوه من عيب وعد القول من محاسن القصيدة [١٠٦]، غير انه قـــيد رؤية استحسانه للقول فإستدرك قائلا (ولكن لم يأت فيه بما يفوت الشأو ويســـتولي الأمد) [١٠٧] فراح يشـــير الى جملة اقوال لعدد من الشعراء الذين وصفوا الثريا بما وصفها امرؤ القـــيس ليدل على ان منهم من عارضه في وصفه او زاد عليه في ابـــداعه وحســـنه[١٠٨] وايا كانت طبيعة ما قالوه يبقى لامرئ القيس فضل السبق فيما طرحه من معنى فتح به الباب امام الشعراء ليدلوا دلوهم وهم يتمثلون بعض معانيه والفاظه لاعلى سبيل توارد الخواطر وانما على سبيل الاقـــرار بـــما لامرئ القيس من فضل واظهار الاعجاب بما قال[١٠٩].
ولكن الباقلاني لم يكتف بما اســـتدركه على امرئ القيس فأراد ان يكون له نصيب في نقـــد قـــوله المار

ليرى فيه ضربـــا من التكلف راح يتلمس التأويلات المفضية الى تسويغ هذا التكلف[١١٠].

وبقـيت لنا وقـفة عند المواضع التي تناول فيها الباقلاني عددا" من ابيات المعلقة في الفصل الذي عقده لذكر الوان البديع من الكلام ومنه الاشـارة الى ما ورد من البديع في الشعر[١١١] ويبدأ بقول امرئ القيس:

وقد اغتدي والطير في وكناتها
بـمنجرد قـيد الأوابـــد هيكل[١١٢]

فيقول فيه (قوله: قيد الاوابد عندهم من البديع ومن الاستعارة ويرونه من الالفاظ الشريفة وعنى بـذلك انه اذا ارسل هذا الفرس على الصيد صار قـيدا لها وكانت بحالة المقيد من جهة سرعة احضاره واقتدى به الناس واتبعه الشعراء)[١١٣].

وبيت امرئ القيس نفسه يذكره الباقلاني في موضع آخر[١١٤] ملحقا به بيتين تابع فيهما حديثه عن فرســه واصفا ومشبها حين قال فيه:

مكر مفر مقبل مدبــــــر معاً
كجلمود صخر حطه السيل من عل
له ايطلا ظبي وســــاقا نعامة
وارخاء سرحان وتقريب تتفل[١١٥]

فيكرر الباقلاني اشارته الى قول امرئ القيس (قـيد الأوابد) ليقول فيه :(فأما قوله: قيد الاوابـد فهو مليح ومثله في كلام الشعراء واهل الفصاحـة كثير والتعمل بمثله ممكن)[١١٦].

والمتأمل لما قاله الباقـلاني في الموضعين اللذين اشار فيهما الى قول امرئ القيس (قيد الاوابـد) يقـف على بـعض امور منها: ان الباقـلاني فيما ذكره عن القـول في الموضع الاول ينقـــل رأي الآخرين ممن اســتجادوا المعنى الذي ذهب اليه الشـاعر ورأوا فيه استعارة بديعة وكأن الباقلاني – هنا – لايرى ما يرون ولهذا قال (عندهم من البديع ومن الاستعارة...)

ويبـدو انه يلمح في ذلك الى ما قـاله ابـو هلال العسكري في بـيت امرئ القيس:وقـد اغتدي والذي ذكره شاهدا من شواهد حديثه عن الاستعارة والمجاز ورأى فيه استعارة بليغة فعبـر عن رؤيته تلك بقـوله (والحقيقـــة مانع الاوابــــد من الذهاب والافلات والاستعارة ابلغ لأن القـيد من أعلى مراتب المنع عن التصرف لأنك تشاهد ما في القيد من المنع فلست تشك فيه)[١١٧]. ويلمح الى ما قاله قدامة بن جعفر في البـيت نفســه حـين ذكره شـاهدا من شـواهد قـــوله في الارداف[١١٨] – اي الكناية – بـــوصفه نوعا من انواع ائتلاف اللفظ والمعنى فقـال فيه (فإنما اراد ان يصف هذا الفرس بالسرعة وانه جواد فلم يتكلم باللفظ بعينه ولكن بأردافه ولواحقــه التابـعة له وذلك ان سـرعة احضار الفرس يتبعها ان تكون الاوابد وهي الوحوش كالمقيدة له اذا نجا في طلبها والناس يستجيدون لامرئ القيس هذه اللفظة فيقولون هو اول من قيد الاوابد)[١١٩] وينقل الباقلاني في هذا الشان ما ذكره (الاصمعي وابو عبيدة وحماد وقبـلهم ابـو عمر: انه احسـن في هذه اللفظة وانه اتبع فلم يلحق وذكروه في باب الاسـتعارة البليغة)[١٢٠].

وقد اردف الباقلاني ما حكاه عن ابي هلال وقـدامة بقوله (واقتدى به الناس واتبعه الشعراء) هذا ماذكره

في الموضع الاول لكنه عاد في الموضع الثاني ليرى في القول نفسه رأيا يشعر بشيء من التباين في اصدار الحكم هنا وهناك حين قال (فأما قوله: قيد الأوابد فهو مليح) وهذا الذي قاله في الموضع الثاني جاء في ختام نظراته النقدية لجوانب من الصور الشعرية التي تضمنتها ابيات المعلقة راصدا ما في الفاظها ومعانيها من اختلال واختلاف ولايخفى هذا التفاوت في حكم الباقلاني على قول امرئ القيس (قيد الأوابد) في الموضعين المشار اليهما ففرق في الرؤية بين حكم لمعنى قيل فيه بانه اضحى مثالا يقتدى وينسج على منواله وحكم آخر للمعنى نفسه قيل فيه إنه لايعدو اكثر من كونه مليحا ومثله كثير عند الشعراء والفصحاء مع التذكير بطبيعة الحكم النقدي الذي نسبه الباقلاني الى ابي عمرو والاصمعي وابي عبيدة وحماد الذين اجمعوا - كما ذكر الباقلاني - على ان امرأ القيس في قوله سالف الذكر (اتبع فلم يلحق) ويقف الباقلاني عند بيت امرئ القيس في تشبيه فرسه بقوله:

له ايطلا ظبي وساقا نعامة

وارخاء سرحان وتقريب تتفل

فيراه من البديع في التشبيه معللا سر الابداع فيه كونه جاء(في تشبيه اربعة اشياء باربعة اشياء احسن فيها) [١٢١] والقول نفسه يذكره في موضع آخر مؤكدا حكمه السابق في كونه جمع فيه اربعة وجوه من التشبيه ولكنه يعد ذلك من الصنعة وقد عارضه فيه جمع من الشعراء لأن التوصل اليه يسير وبلوغه سهل قريب[١٢٢].

ولنقف قليلا" عند رؤية الباقلاني في قول امرئ القيس: له ايطلا.. لنرى ان تلك الرؤية تفاوت فيها الحكم على القول في الموضعين المشار اليهما فالباقلاني في الموضع الاول هو الذي راى ما في القول من ابداع في التشبيه وافصح عن استحسانه له غير انه في الموضع الثاني يقول فيه (وقد خرجوا له في البديع من القصيدة)[١٢٣].

وهذا القول يشعر أن الباقلاني لم يصطف مع اولئك القائلين بإبداع امرئ القيس في التشبيه فراح يفتش عن ملامح صنعة فيه وعدم تفرد امرئ القيس به لأنه (عورض فيه وزوحم عليه)[١٢٤] ولاشك في ان هذا التفاوت في الحكم راجع - كما اشرنا - الى ان الباقلاني - في المواضع التي تتبع فيها عددا من ابيات المعلقة - كان يفتش عن اي خلل يمكن رصده ليرى فيه عيبا من عيوبها يؤكد من خلاله ما ذهب اليه كون تلك القصيدة تتفاوت في طبيعة نظمها ونسجها.

ثم يشير الباقلاني الى قول امرئ القيس:

ويضحي فتيت المسك فوق فراشها

نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضل[١٢٥]

فيراه شبيها بقوله: وقد اغتدي.. لما فيه من استعارة بديعة جعلها بعضهم من باب الارداف[١٢٦] والقول نفسه يذكره الباقلاني في موضع آخر مشيرا الى من زعموا انه من بديع الشعر[١٢٧] ولم يعلق على زعمهم وهذا القول يذكره ابن رشيق في باب التتبيع دالا على انه نوع من انواع الاشارة وقوم يسمونه التجاوز اذ يريد الشاعر ذكر شيء فيتجاوزه ذاكرا ما

يتبـــعه في الصفة وينوب عنه في الدلالة عليه كما فعل امرؤ القيس وهو اول من اشار الى ذلك حـــين اراد ان يصف ماعليه صاحبته من ترفه ونعمة وقلة امتهان في الخدمة وكونها شريفة مكفية المؤونة فجاء بما يتبــع الصفة ويدل عليها افضل دلالة[٢٩].

وهكذا نصل الى ختام تلك الرحلة التي توقـــفنا فيها عند محطات ابداع الباقـــلاني فيما دل عليه من بـــعض اسرار الاعجاز القرآني وما صدر عنه من احكام نقدية اجتهد فيها على وفق رؤية خاصة وجدها منسجمة مع روح عصره وحاجات منهجه ودواعي موقفه مما كان ســـائدا في ذلك العصر من افكار ومواقـــف واتجاهات تمس جوهر عقيدة الاسلام فقال الباقلاني في ذلك كله ما وجد به حاجة ماسة الى قـــوله والافصاح عن رأيه وموقفه بجرأة واقتدار مجمداً فيما قـــال خلاصة جهد ابداعي مميز بذله عبر ســـعي ومثابـــرة واجتهاد كان عمله فيه خالصا لوجه الله العلي العظيم لنيل رحـــمته ورضاه.

الهوامش

١. اعجاز القرآن/٨

٢. ينظر اعجاز القرآن/٩.

٣. سورة ابراهيم/١.

٤. اعجاز القرآن/٩.

٥. سورة التوبة/٦.

٦. اعجاز القرآن/٩.

٧. ينظر اعجاز القرآن/٣٣-٣٥.

٨. اعجاز القرآن/٣٥.

٩. سورة الزمر/٢٣.

١٠. سورة النساء/٨٢.

١١. اعجاز القرآن/٣٦.

١٢. المصدر نفسه/٣٦.

١٣. ينظر اعجاز القرآن/٣٦-٣٧.

١٤. اعجاز القرآن/٣٧-٣٨.

١٥. اثر القرآن في تطور النقد العربي/٢٨٧.

١٦. اعجاز القرآن/٢٤٧.

١٧. المصدر نفسة/٦٦.

١٨. ينظر اعجاز القرآن/٦٦-٦٨.

١٩. ينظر اعجاز القرآن/٦٩-٧٤-٧٩-٨٢-٨٩-٩٢-٩٦-٩٨.

٢٠. ينظر اعجاز القرآن/١٠٧.

٢١. اعجاز القرآن/١١١.

٢٢. المصدر نفسه/١١١.

٢٣. المصدر نفسة/١١٢.

٢٤. المصدر نفسة/١٢٤-١٢٥.

٢٥. ينظر اعجاز القرآن/٢٧٥.

٢٦. اعجاز القرآن/٢٧٦-٢٧٧.

٢٧. امير الشعر في العصر القديم/١٨٤.

٢٨. اعجاز القرآن/٤٦-٤٧.

٢٩. تاريخ النقد الادبي عند العرب/٣٥١.

٣٠ . اعجاز القرآن/ ١٥٦ .

٣١ . نصوص من الشعر العربي قبل الاسلام/ ٧٧ .

٣٢ . اعجاز القرآن/ ١١١ .

٣٣ . ديوان امرئ القيس/ ٥ .

٣٤ . المصدر نفسه/ ٥ .

٣٥ . اعجاز القرآن/ ١٥٨ .

٣٦ . امير الشعر في العصر القديم/ ١٣ .

٣٧ . المصدر نفسه/ ١٣ .

٣٨ . ارى ان الباقلاني فيما ذهب اليه يقصد من عارض القرآن بشعر امرئ القيس، وهذا ما اكده في القول (ان الذي عارض القرآن بشعر امرئ القيس لأضل من حمار باهلة واحمق من هبنقة)اعجاز القرآن/ ٢١١ ، وقد يكون مثل هذا الامر وراء اختياره لمعلقة امرئ القيس، كي يقول فيها ما يبطل زعم ذلك الجاهل الملحد.

٣٩ . اعجاز القرآن/ ٤-٥ .

٤٠ . مقدمة كتاب الظاهرة القرآنية/ ٤٣ .

٤١ . اعجاز القرآن/ ١٥٩ .

٤٢ . ينظر اعجاز القرآن/ ١٨٣ .

٤٣ . اعجاز القرآن/ ٢١٥ .

٤٤ . ينظر ديوان امرئ القيس/ ٨-٢٦ .

٤٥ . ينظر شرح القصائد السبع/ ١٥-١١٢ .

٤٦ . اعجاز القرآن/ ١٥٦-١٥٨ .

٤٧ . اعجاز القرآن/ ١٦٧ .

٤٨ . ينظر اعجاز القرآن/ ١٥٨ .

٤٩ . المصدر نفسه/ ١٥٨ .

٥٠ . اعجاز القرآن/ ١٥٩ .

٥١ . المصدر نفسه/ ٦ .

٥٢ . اعجاز القرآن/ ٤ .

٥٣ . ينظر اعجاز القرآن/ ٣٦ .

٥٤ . اثر القرآن في النقد العربي/ ٢٨٨ .

٥٥ . اعجاز القرآن/ ٢٧ .

٥٤ . اثر القرآن في النقد العربي/ ٢٨٨ .

٥٥ . اعجاز القرآن/ ٢٧ .

٥٦ . دراسات نقدية في الشعر العربي/ ١٥٨ .

٥٧ . اعجاز القرآن/ ١٨٠ .

٥٨ . المصدر نفسه/ ٢١٥ .

٥٩ . المصدر نفسه، مقدمة المحقق/ ٨١ .وينظر النثر الفني في القرن الرابع ٢/ ٧٥ .

٦٠ . ينظر اعجاز القرآن/ ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٨، ١٧١، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩ .

٦١ . دراسات نقدية في الشعر العربي/ ١٦٠ .

٦٢ . ديوان امرئ القيس/ ٨ .

٦٣ . اعجاز القرآن/ ١٦٠ .

٦٤ . ينظر طبقات فحول الشعراء ١/ ٥٥، الشعر والشعراء ١/ ١١٠، ١٢٨ العمدة ١/ ٩٤، ٢١٨ ديوان امرئ القيس/ ٥، خزانة الادب ١١/ ٢٢، وفيه ان امرأ القيس جاء بتلك المعاني كلها في شطر بيت.

٦٥ . اعجاز القرآن/ ١٦٠ .

٦٦ . المصدر نفسه/ ١٦٠ .

٦٧ . ينظر اعجاز القرآن/ ١٦٠ .

٦٨ . ينظر شرح القصائد السبع/ ١٦، خزانة الادب ١١/ ١٧ .

٦٩ . ينظر امير الشعر في العصر القديم/ ٤١٥-٤١٦ .

٧٠. نصوص من الشعر العربي قبل الاسلام/ ١٦-١٧.
٧١. المرجع نفسه/ ٨٣.
٧٢. دراسات نقدية في الشعر العربي/ ١٥٤.
٧٣. ينظر اعجاز القرآن/ ١٦٠.
٧٤. النقد المنهجي عند العرب/ ٣٨١.
٧٥. ينظر اعجاز القرآن/ ١٦١.
٧٦. خزانة الادب ١١/ ٢١.
٧٧. ينظر خزانة الادب ١١/ ٢٥.
٧٨. ديوان امرئ القيس/ ٩ وفيه عبرة ان سفحتها وهل...
٧٩. ينظر اعجاز القرآن/ ١٦٢.
٨٠. شرح القصائد السبع/ ١٣٥.
٨١. ينظر اعجاز القرآن/ ١٦١.
٨٢. شرح القصائد السبع/ ٢٦.
٨٣. المصدر نفسه/ ٢٩ ولم يرد البيت في ديوانه.
٨٤. اعجاز القرآن/ ١٦٣.
٨٥. خزانه الادب٣/ ١٦٠.
٨٦. اثر القرآن في النقد العربي/ ٢٨٩.
٨٧. شرح القصائد السبع/ ٣٥ وفي ديوانه/ ١١ يظل العذارى.
٨٨. ينظر اعجاز القرآن/ ١٦٥.
٨٩. اعجاز القرآن/ ١٦٥.
٩٠. ينظر امير الشعر في العصر القديم/ ٤٢٥.
٩١. ينظر اعجاز القرآن/ ١٦٥.
٩٢. ينظر امير الشعر في العصر القديم/ ٤٢٦.
٩٣. امير الشعر في العصر القديم/ ٤٢٥.
٩٤. ديوان امرئ القيس/ ١١.
٩٥. ينظر اعجاز القرآن/ ١٦٦.
٩٦. خزانة الادب٣/ ٤٥٥.
٩٧. امير الشعر في العصر القديم/ ٤٢٨.
٩٨. ديوان امرئ القيس/ ١٣.
٩٩. اعجاز القرآن/ ١٦٨.
١٠٠. الشعر والشعراء ١/ ٣١.
١٠١. المصدر نفسه ١/ ١٣.
١٠٢. ديوان امرئ القيس/ ١٣.
١٠٣. اعجاز القرآن/ ١٦٩.
١٠٤. شرح القصائد السبع/ ٤٦.
١٠٥. ديوان امرئ القيس/ ١٤.
١٠٦. ينظر اعجاز القرآن/ ١٧٣.
١٠٧. اعجاز القرآن/ ١٧٣.
١٠٨. ينظر اعجاز القرآن/ ١٧٣-١٧٥
١٠٩. ينظر امير الشعر في العصر القديم/ ٤٤١-٤٤٢.
١١٠. ينظر اعجاز القرآن/ ١٧٥
١١١. ينظر اعجاز القرآن/ ٦٦-٦٩.
١١٢. ديوان امرئ القيس/ ١٩.
١١٣. اعجاز القرآن/ ٧٠.
١١٤. ينظر اعجاز القرآن/ ١٨١-١٨٢.
١١٥. ديوان امرئ القيس/ ١٩-٢١.
١١٦. اعجاز القرآن/ ١٨٢.
١١٧. كتاب الصناعتين/ ٢٧٧.
١١٨. اشار الباقلاني الى هذا المعنى ولم ينص على التصريح بأسم قدامة بن جعفر بل قال (وسماها بعض اهل الصنعة باسم آخر، وجعلوها من باب الارداف) وقد نبه المحقق الى انه يقصد بذلك قدامة بن جعفر ينظر اعجاز القرآن/ ٧١.
١١٩. نقد الشعر/ ١٥٨.



١٢٠. اعجاز القرآن/ ٧٠-٧١.

١٢١. المصدر نفسه/٧٣.

١٢٢. ينظر اعجاز القرآن/١٨٢.

١٢٣. اعجاز القرآن/ ١٨١.

١٢٤. المصدر نفسه/١٨٢.

١٢٥. ديوان امرئ القيس/ ١٧ وفيه وتضحي.

١٢٦. ينظر اعجاز القرآن/ ٧١، ١٨٠.

١٢٧. ينظر المصدر نفسه/ ٧١، ١٨٠.

١٢٨. ينظر العمدة ١/ ٣١٣-٣١٤.

المصادر

١ -القرآن الكريم.

٢ -اثر القرآن في تطور النقد العربي الدكتور محمد زغلول سلام- دار المعارف بمصر، ط ٢، ١٩٦١.

٣ -اعجاز القرآن الباقلاني (٤٠٣ هـ) تحقيق السيد احمد صقر- دار المعارف، ط ٤، ١٩٧٤ م.

٤ -امير الشعر في العصر القديم امرؤ القيس محمد صالح سمك دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٧٤ م.

٥ -تاريخ النقد الأدبي عند العرب الدكتور احسان عباس- دار الأمانة بيروت، ط ١، ١٩٧١ م.

٦ -خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب البغدادي (١٠٩٣ هـ) تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون مطبعة المدني- مصر، ط٣، ١٩٨٩ م.

٧ -دراسات نقدية في الشعر العربي الدكتور بهجت عبد الغفور الحديثي- دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١، ١٩٩٢ م.

٨ - ديوان امرئ القيس تحقيق، محمد ابو الفضل ابراهيم - دار المعارف، ط٢، ١٩٨٤ م.

٩ - شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ابن الأنباري (٣٢٨ هـ) تحقيق وتعليق عبد السلام هارون، دار المعارف، ط٢، ١٩٦٩ م.

١٠ -الشعر والشعراء ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) تحقيق وشرح احمد محمد شاكر- دار المعارف، ط٢، ١٩٨٢ م.

١١ -طبقات فحول الشعراء ابن سلام (٢٣١هـ) تحقيق، محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٧٤ م.

١٢ -الظاهرة القرآنية مالك بن نبي ترجمة عبد الصبور شاهين تقديم الأستاذ محمود محمد شاكر، دار العروبة، ١٩٥٨ م.

١٣ - العمدة ابن رشيق (٤٥٦ هـ) تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الجيل بيروت، ط ٤، ١٩٧٢ م.

١٤ -كتاب الصناعتين ابو هلال العسكري (٣٩٥ هـ) تحقيق، علي محمد البجاوي، محمد ابو الفضل ابراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٧١م.

١٥ -النثر الفني في القرن الرابع زكي مبارك- دار الجيل، بيروت، ١٩٧٥م.

١٦ -نصوص من الشعر العربي قبل الاسلام الدكتور نوري حمودي القيسي وآخرون، بغداد، ١٩٩٠ م

١٧ -نقد الشعر قدامة بن جعفر (٣٢٧ هـ) تحقيق، الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي- دار الكتب العلمية بيروت.

١٨ -النقد المنهجي عند العرب الدكتور محمد مندور- دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٧٢م.





الروايةُ الإخباريةُ بين المطرقةِ والسندان

المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٣

أ. د. عبد اللطيف حمودي الطائي
جامعة بغداد ــ كلية الآداب
قسم اللغة العربية

الروايةُ بشقيها الشفوي والمكتوب، كان لها دورٌ مهمٌ وكبير جداً في حفظ التراث العربي من الضياع، بحملها الشعر وأخباره بأمانة من جيل إلى جيل، حتى وصل إلى عصر التدوين، فتم حفظهُ مكتوبـاً، ومع ذلك تعرضت الرواية ورواتها إلى الاتهام والتعسف والظلم، وتحميلها فوق طاقتها بالتجريحات والاتهامات، فكثيرٌ من الرواة متهمون بالانتحال والوضع، فضلاً عن سهام التُهم الموجهة نحو الرواة، لأسباب متعددة لسنا بصدد الوقوف عليها أو تعدادها، وقد كتبت في الرواية والرواة عدة بحوث، كان



الهدف منها تقديم الرواية بصورتها الحقيقية، لكي يأخذ الباحثون أخبارها وأشعارها، وهم مطمئنون إلى صحتها وصدقها. والذي دعاني لكتابة هذا البحث، هو أنّ أخي وزميلي أ.د.باسم قاسم إدريس كتب بحثاً بعنوان (الرواية الإخبارية للشعر الجاهلي بين القدم والتأخر)؛ ونشره في مجلة آداب الرافدين - جامعة الموصل، في العدد المرقم (٦٢)، السنة: الحادية والأربعين ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م؛ وبعد قراءة البحث وجدته مُتخماً بالأوهام والهفوات والهنات، والبحث بصورة عامة بحاجة إلى مراجعة، وإعادة نظر متأنية، لتنقيته من الشوائب التي علقت به، وتصويب أوهامه وهفواته وهناته . وتصحيح مسار البحث إلى الاتجاه السليم، وتقويم ما انحرف من أفكاره وجانب الحقيقة والصواب. ولكن قبل الشروع في تصويب الأوهام والهفوات والهنات التي جاءت في البحث، أتساءل: لماذا نكتب البحوث العلمية التراثية؟ ولمنْ؟ وما هو الهدف من كتابتها؟: فالجواب حتماً سيكون: نكتب البحوث العلمية التراثية؛ لكلِّ من يحب التراث سواء أكان مختصاً أم غير مختص؛ ليطلع على جديد العلم والمعرفة على أنْ نكون حياديين حياداً علمياً إيجابياً. لا ننحاز لهذا الطرف على حساب ذاك الطرف، ولا ننظر إلى معتقداتهم الدينية . لأنّه لا يحق لنا أنْ نلزم أحداً بعقيدته فهو حرّ فيما يراهُ هو صحيحاً وليس نحن، وأنّهُ لا إكراه في الدين والعقيدة، والمرء وحده هو المسؤول أمام الله إنْ أصاب أو أخطأ؛ أما الهدف من كتابة البحوث؛ فهو لإظهار الحقيقة كما هي، ونفض الغبار عنها؛ وتبصير القراء كلهم بها؛ وكشف الغموض الذي يعتريها ويحيط بها؛ لتظهر أمام الدارسين والباحثين بيضاء ناصعة لا شائبة فيها؛ ليأخذ الدارسون والباحثون المعلومات، وهم مطمئنون بصحتها وصدقها؛ وليس اللف والدوران والتعمية والتضليل بقصد أو بدون قصد. فإذا ما علمنا أنّ حمّادا الراوية متهمٌ ومطعونٌ بروايته؛ وهو الذي روى أكثر تراث الأدب العربي الجاهلي والإسلامي؛ فكيف إذن نأخذ بروايته أو نرفضها قبل أن نتحقق من صحة تلك الروايات وصدقها من عدمه؛ فلعلَّ الرجل مظلومٌ مفترى عليه؛ ونحن نزيد الطين بلة؟ المنطق والحق يقولان: علينا إحالة ملفه بكلِّ ما جاء فيه من تناقضات إلى محكمة أدبية نقدية للنظر فيه؛ لتتولى محاكمته بروح علمية بعيدة عن التعصب لهذا أو الانحياز لذاك؛ وبعد قرار المحكمة الفصل؛ سنأخذ برواياته إنْ برأته المحكمة من تلك التهم؛ أو نرفض رواياته إنْ كان كذاباً نحّالاً؛ والأمر متعلق بنوعية قرار المحكمة؛ هل حمّاد الراوية من الرواة الثقات أم هو من الرواة النحالين الوضّاعين؟ وقد قمتُ بجمع المعلومات القادحة والمادحة لحمّاد الراوية في ملف واحد، ثُمَّ عرضته على المحكمة الأدبية؛ وذلك ضمن كتابي الموسوم (حمّاد الراوية كبير رواة الشعر العربي المفترى عليه)؛ وظهر بعد المحاكمة بريئاً ممّا رُميَ به من تُهم الوضع والنحل؛ وأنّهُ كان لهُ دورٌ



كبيرٌ في الحفاظ على التراث الأدبي العربي من الضياع؛ والآن لنقف على مواطن الوهم والخطأ في بحث الرواية الإخبارية وهي كما يأتي:

أولاً –في نطاق حديثه عن محـمد بـن اسحـق كاتب السيرة النبوية العطرة الأول، قـال في الصفحـتين الخامسـة والأربـعين والسادسـة والأربـعين: (ومروياته الباطلة والواهية والمنكرة هذه سنجدها معتمدة ومبـثوثة في الكتاب المشـهور لمواطنه المدني أبـي زيد القرشـي ((جمهرة أشـعار العرب))...... والذي يوثقه أكثر القدماء والمحدثين، ويوثقون مروياته ويعتمدونها).

التناقـض في هذه الفقـرة كبـير جداً ولا يمكن قبـوله. كيف تكون ((مروياته البـاطلة والواهية والمنكرة. هذه سنجدها معتمدة ومبثوثة... ويوثقها أكثر القدماء والمحدثين))؟ وكيف يوثقه بـعد ذلك أكثر القـدماء والمحـدثين؟ وكيف اعتمدوها ووثقوها. إنْ لم تكن صحيحة وموثقة؟ وهم أقـرب منا زماناً ومكاناً إلى ابن اسحق والقرشي، ونحـن بعيدون عنهم أكثر من ألف ومائتي سنة !!

ثانياً – في الصفحة السادسة والأربعين من البحث قـال الباحـث: ((ما نعرفه عنه من روايته أيام العرب)) المصادر أشارت إلى أنّ حـمّادا الراوية كان عالماً بأيام العرب؛ إلا أنـهُ لم يؤثر عنها أنها قالت: انـهُ كان مختصاً برواية أيام العرب، ولكن ذكره لبـعض أيام العرب جاء عرضاً من خلال الإشـارة إلى مناسبـة النصوص التي كان يرويها، والإشـارة تجيء موجزة بدون تفاصيل؛ لذا فلا يحـق لنا أنْ نحملهُ ما لم يختص بـه؛ والذي روى أيام العرب مفصلة، هو أبو عبيدة في كتابـه نقـائض جرير والفرزدق.

ثالثاً –في الصفحة السابعة والأربـعين من البحـث يحـدثنا الباحـث عن حـمـاّد الراوية فيقـول ((فألفيناهُ في اختياره القصائد ((السبـع الطوال)) وتسميته لها بهذا الاسم ينقلها من القرآن الكريم والحديث الشريف عن السور ((السبع الطوال)).

علينا ان نعرف أنّ حمـاّدا الراوية رجلٌ مسـلمٌ، ويتكنى بأبي القاسم وهي كنية رسول الله مُحمـدٌ (صلى الله عليه وآله وسلم) وهذا يعني أنـهُ يتأثر بالقـرآن الكريم والحديث الشريف، فيغترف من منهلهما وأفكارهما، ما يفيده في رواية الأشعار، وهذا لا يعدُّ عيباً أو مأخذاً على المسلم حينما يتأثر بالقرآن الكريم والحديث الشـريف، فيأخذ منهما مقتبساً ومستشهداً، فما هو الضير في ذلك حـتى نعدهُ مثلبة على الرجل، وإلا لمَ أسلمَ وآمنَ بـهما، إنْ لم ينتفع منهما في الحياة الدُنيا والآخرة، لذلك هذه المسـألة تصب في صالح حـمـاّد الراوية وليس ضده.

رابعاً – في الصفحة التاسعة والأربعين من البحث: ما يتعلق بقـواعد الجرح والتعديل وتطبيقـها على الشعر؛ أتساءل هل طبق الباحـث قـواعد الجرح



والتعديل على شخصية حمّاد الراوية أم لا؟ بالطبع لم يطبق ذلك معتمداً آراء خصومه، ورأي الخصوم في الخصم في إصدار قرار حكم لا يعتد به، ولكن الباحث قال مباشرة: ((رأس المدرسة الكوفية حماد؛ فنجده عند أكثر العلماء كذاباً غير موثوق به، يتزيد في رواية الأشعار، وينحل الشعراء الجاهليين وغيرهم شعره... ولم يرضَ الأصمعي روايته على الرغم من روايته عنه كلّ شعر امرئ القيس وغيره، لأنّهُ رائد الرواية الشعرية ومصدرها الأول).

أما كان الأجدر بالباحث أنْ يتأكد بنفسه من صحة ما يكتب، ولا يعتمد أقوال الآخرين؛ قبل أنْ يصدر حكماً خطيراً على رواة التراث العربي الجاهلي والإسلامي؛ فقد اعتمد الباحث على قول منسوب للمفضل الضّبي؛ وهو منه براء؛ وما قاله يونس بن حبيب ونقله ابن سلام؛ وهما من خصوم حمّاد الراوية، وشهادة الخصوم لا يعتدُ بها [1] وأما المفضل الضّبي فقد كان يوثق حمّاداً الراوية ويروي عنه؛ وما جاء به من شاهد على لسان المفضل موضوع يدحضه قول يونس بن حبيب الضبي؛ وإليك ما قالهُ المفضل؛ وما قالهُ يونس بن حبيب: قال ابنُ الأعرابي [2]: (قال المفضل الضبي: قد سُلطَ على الشعر من حمّاد الراوية ما أفسدهُ، فلا يصلحُ أبداً. فقيل له: وكيف ذلك؟ أيخطئُ في روايته أم يلحنُ؟ قال: ليتهُ كان كذلك، فأهلُ العلم يردون من أخطأ إلى الصواب، ولكنه رجلٌ عالمٌ بلغات العرب، وأشعارها، ومذاهب الشعراء، ومعانيهم).

وأما ما قاله يونس بن حبيب؛ ونقله عنه ابن سلّام فهو [3]: (سمعتُ يونس يقول: العجبُ ممن يأخذ من حماد، وكان يكذبُ ويلحنُ ويكسرُ).

الجواب عن القولين السابقين هو ما يأتي:

١ــ كلا القولين موضوعٌ؛ لأنّ أحدهما ينقض الآخر؛ وبذلك يفقدان مصداقيتهما؛ ألمْ يقل المفضل الضّبي عن حمّاد الراوية: (لكنهُ رجلٌ عالمٌ بلغات العرب، وأشعارها)، فكيفَ يلحن ويكسر منْ كان عالماً بلغات العرب؟ علماً بأنّ يونس بصري، وهو بعيدٌ مكاناً عن حمّاد الراوية، والمفضل كوفي ومجاور لحمّاد الراوية ومعاصر له؛ وكلاهما له حلقة درس في مسجد الكوفة، فالعجبُ كلُ العجب من أنّ القريب يؤكدُ قوة لغته، وسلامة لسانه من اللحن، والبعيدُ هو الذي يتهمُ! ألا ترى أنّ ذلك غريب لا يمكن قبوله، وهو بالمحصلة النهائية كذبٌ وافتراءٌ محضٌ.

٢ــ العلاقة بين حمّاد الراوية والمفضل الضّبي لم تكن سيئة؛ بل كانت منافسة علمية؛ ولكن الذي شوّه تلك المنافسة، هم تلامذة المفضل الضّبي على حدّ قول الدكتور ناصر الدين الأسد؛ والخلاف بين حمّاد الراوية، والمفضل الضبّي، هو خلاف وهمي؛ لا مكان له على أرض الحقيقة، وهو من صناعة تلامذة المفضل الضّبي، فقد قال الدكتور



ناصر الدين الأسد [٤]: (إنَّ ما بين المفضل، وحمّاد يمثلُ منافسة شديدة، ربما بلغت حد الخصومة والاتهام)، وأضاف الدكتور ناصر الدين الأسد [٥]: (إنَ تلاميذَ المفضل، استغلوا هذه المنافسة، فراحوا يتهمون حمّاداً ويقوون من مكانة المفضل، تقوية لمكانتهم) ذلك لأنَ حمّاداً الراوية، كان متفوقاً على المفضل الضبي بكثرة حفظه، وآرائه النقدية وأخباره، مما جعل تلامذة المفضل الضبّي، يحسدونه على تلك المكانة العلمية الكبيرة، وقد أرجع الدكتور ناصر الدين الأسد المنافسة بينهما إلى عاملين هما:

١ــ اختلاف حظيهما من المعرفة [٦].

٢ــ اختلاف ميولهما السياسية [٧].

فحمّاد الراوية كان أموي الهوى؛ مبعداً عن مجالس العباسيين، مجفواً خائفاً يترقب، في حين كان المفضل الضبي عباسي الهوى؛ وله الحظوة الكبيرة في مجالس العباسيين، وعلق الدكتور جواد علي على التهم الموجهة لحمّاد الراوية قائلاً [٨]: (أكثر التهم التي وجهت إلى علم حمّاد وجهله بالعربية والعروض، إنّما هيَ تهمٌ وجهها إليه أهل البصرة عصبية لمدينتهم ورجالهم، وما اتهام ابن سلام، ويونس بن حبيب لحمّاد بهذه التهم المذكورة سوى ترديد لهذه العصبية الضيقة وللخصومة على الزعامة بين المدينتين).

٣ــ وأما ابن سلام وما يرويه عن حمّاد الراوية؛ فهو يقع في نطاق الخصومة الشخصية؛ وذلك لتعصبه المفرط لمدرسة البصرة على حساب مدرسة الكوفة؛ كما أكد ذلك د.جواد علي في قوله السابق، واللافت للنظر أنَّ ابن سلام يأخذ بآراء حمّاد الراوية؛ ولكنَّ لسانهُ يعجز عن النطق بها؛ فمن أمثلة ذلك قول حمّاد الراوية [٩]: (أحسنُ الجاهلية تشبيهاً امرؤ القيس، وذو الرمة أحسنُ أهل الإسلام)، هذا الحكم لم يطلقه حمّاد الراوية جزافاً، ولكن أطلقهُ بعد إطلاع تام على كلّ أشعار العرب الجاهليين والإسلاميين على حد سواء، وقد أجمع العلماء النقاد والرواة من أهل البصرة والكوفة على صحة هذا الحكم من رواية محمد بن سلّام نفسه ، الذي أورد النص السابق حرفياً من غير زيادة ولا نقصان، إلا أنّه لم يقلْ: قال حمّاد الراوية، ولكنه قال [١٠]: (كان علماؤنا يقولون: أحسنُ الجاهلية تشبيهاً امرؤ القيس، وأحسنُ أهل الإسلام ذو الرمة)، والعلماءُ في حقيقة الأمر، قالوا برأي حمّاد الراوية، ولكنَ عصبية محمد بن سلّام المفرطة، وانحيازه الكبير إلى مدرسة البصرة منعتهُ من قول الحقيقة، وإسناد الرأي إلى صاحبه الحقيقي ؛ فضلاً عن آراء أخرى لا مجال لذكرها هنا.

٤ــ وأما الأصمعي الذي لم يرضَ برواية حمّاد الراوية، فأقول: إذا كان كذلك، فكيف روى عنه شعر امرئ القيس وغيره، فلو كانت الرواية

صحيحة لما روى الأصمعي عنه شيئاً. والباحث نفسه يقول: ((لأنه رائد الرواية الشعرية ومصدرها الأول)) فلمَ هذا التناقض إذن؟ ألا ترى انّ ذلك أفسد رأي الباحث؛ وأبطل حجته.

خامساً – قال الباحث في الصفحة الخمسين من البحث: (قال ابن قتيبة: وكان بالكوفة ثلاثة يقال لهم الحمّادون: حمّاد عجرد؛ وحمّاد الراوية؛ وحمّاد بن الزبرقان النحوي؛ وكانوا يتنادمون ويتعاشرون وكأنّهم نفس واحدة؛ ويرمون جميعاً بالزندقة؛ وشهادة نديمه النحوي حمّاد بن الزبرقان بشربه الخمر وضعف تدينه بقوله فيه:

نعم الفتى لو كان يعرف ربهُ
ويقيمُ وقتَ صلاتهِ حمّادُ
بسطت مشافرهُ الشمول فأنفهُ
مثل القدوم يسنهُ الحدادُ
وأبيضَ من شرب المدامة وجههُ
وبياضهُ يوم الحساب سوادُ

خير الشاهد الشعري الصحيح، وهو أنّ حمّادا الراوية عاب شعراً لأبي الغول علباء بن جوشن [١١]. فقال يهجوه وهي ستة أبيات، وهذه القطعة في حقيقة أمرها؛ محرفةٌ عن المهجو الأصلي، لتوجه إلى حمّاد الراوية وهو براءٌ منها. والمهجو الأصلي في هذه القطعة هو حماد عجرد وليس حمّادا الراوية. ثمّ إنّ الشعر ليس لأبي الغول، بل هو للشاعر بشار بن برد يهجو حمّاد عجرد [١٢]؛ والحكم الحق يقول: إذا بطل الشاهد بطلت التهمة والشاهد هنا باطل. فالتهمة هنا باطلةٌ مفتراةٌ، ولا يعتد بها من جانب، ومن جانب آخر أنّ الشاهد حمّاد عجرد زنديق، ولا يعتد بشهادته، فهي إذن باطلة.

والشريف المرتضى نفسه يروي في أماليه بعدها مباشرة ما نصه [١٣]: (وأما حمّاد بن الزبرقان فهذه طريقته في التخرم والتهتك، أخبرنا أبو الحسن علي بن محمد الكاتب، قال أخبرنا ابن دريد، قال أخبرنا الأشنانداني قال: دعا حمّاد بن الزبرقان أبا الغول النهشلي إلى منزله، وكانا يتقارضان، فانتهره أبو الغول، فلم يزل المفضل به حتى أجابه، وانطلق معه، فلما رجع إلى المفضل قال: ما صنعت أنت وحمّاد؟ قال اصطلحنا على ألا آمره بالصلاة، ولا يدعوني إلى شرب الخمر، وأنشد المفضل قوله:

نعم الفتى حمّاد لو كان يعرفُ ربّهُ...).

على هذا النص جملة من الملاحظات هي:

١- إنّ حمّادا الراوية لم يكن طرفاً في هذه المساجلة.

٢- الشعر الذي قيل في هذه المساجلة لم يكن المقصود به حمّاد الراوية وإنما هو حمّاد بن الزبرقان الذي يرفض أنْ يؤدي الصلاة.

٣- ثم كيف تم إقحام المفضل في هذه المساجلة، فدخل طرفاً فيها؟ ثم كيف يقوم المفضل بمحاولة اقناع



أبي الغول لتلبية الدعوة وهو ليس مشاركاً ولا مدعواً؟

٤ــ وهذه الرواية موجودة في أمالي المرتضى، ولا تفصلها عن الرواية الأولى سوى صفحة واحدة، فكيف يمكن حصول مثل هذا التناقض عند عالم مثل المرتضى وفي مجلس واحد وهو المشهور بعلم الدين؟ وهذا يعني أنَّ الرواية الأولى مدسوسة على حمّاد الراوية وهو منها براء، ولم ينقلها الشريف المرتضى، بل هي من مدسوسات تلامذته.

سادساً.قال الباحث في الصفحة الحادية والخمسين من البحث (وأما أخبار الشعراء فلم ينقحوها تنقيحهم للأشعار لعدم اهتمامهم بالأخبار ومصداقيتها وموثوقيتها) كلام غير دقيق يعوزه البرهان؛ فإذا كان الخبر غير صحيح فسيكون الشعر غير صحيح فما بُني على غير أصوله تكون نتائجه غير صحيحة وهذا أمرٌ مرفوض وغير مقبول لأنَّ العرب كانت تدقق في كلِّ شاردة وواردة سواءً أكانت صغيرة أم كبيرة قبل توثيقها وبعد ذلك يقول الباحث في الصفحة الخامسة والسبعين (ومجهولية سند روايته تخلُ أيضاً بموثوقيتها) فإذاً وحسب رأي الباحث إذا كان سند الرواية مجهولاً فذلك يضعف الرواية ويجعلها غير موثوقة وبهذا يناقض ما يقول ويبطله ويفسد حجته.

سابعاً–قال الباحث في الصفحة الحادية والخمسين أيضاً من البحث (ووثقه آخرون قلة كصديقه البصري أبي عمرو بن العلاء من القدماء، ومن المحدثين الدكتور بدوي طبانة، والدكتور ناصر الدين الأسد، والدكتور عبداللطيف حمودي الطائي، والدكتور زكي ذاكر الفجر وغيرهم).

١ــ أبو عمرو بن العلاء هو شيخ رواة البصرة، وأحد القراء السبعة، كان حسن السمعة عند رواة البصرة والكوفة وبغداد كافة، ولم يقدح أحد في سيرته، فإذا كان عالمٌ بمستوى أبي عمرو ومكانته الدينية والأدبية، يؤكد صحة أخبار حمّاد الراوية ويوثق رواياته، فهذا يدل على صحة ما يقول حمّاد الراوية ويروي، والمثل يقول: ((شبيه الشيء منجذب إليه))، وبما أنَّ العالم الراوية الثقة أبا عمرو منجذب إلى حمّاد، فحمّاد في مكانة أبي عمرو ومنزلته الأدبية، فهو إذن من الرواة الثقات.

٢ــ الدكتور بدوي طبانة، رجل عالم ترفع فوق كل الصغائر والصراعات الطائفية، وقال رأيه بكل وضوح وصراحة، بعد دراسة مستفيضة مخلصة لجهود حمّاد الراوية في إختياره لهذه القصائد في كتابه ((معلقات العرب)).

٤ــ الدكتور ناصر الدين الأسد من أبرز العلماء والنقاد المعاصرين الذي إنماز عن غيره بالصدق والإنصاف، فقال كلمة الحق التي كممت أفواه خصوم حمّاد الراوية، وأعجزتهم عن قول الحق، فأضعفت موقفهم في هذه المسألة، وذلك

في كتابه ((مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية)).

وأنا أدعو القراء الكرام إلى الإطلاع على كتابي ((إشكالية الرواية والرواة))، وكتابي الآخر ((حمّاد الراوية كبير رواة الشعر العربي المفترى عليه))، وستعرفون منهما الرأي الصحيح من الرأي الفاسد.

هـ ـ والدكتور زكي ذاكر الفجر رحمه الله كان منصفاً في طروحاته، فقد برأ حمّادا من التهم والتجريحات في كتابه ((حمّاد الراوية)).

ثامناً – قال الباحث في الصفحة الثانية والخمسين من بحثه: (ولعلّ مصداق ذلك تفرده برواية اكتشاف طنوج النعمان بن المنذر بقوله: أمر النعمان فنسخت له أشعار العرب في الطنوج.... فمن ثم أهل الكوفة أعلم بالأشعار من أهل البصرة)؛ لم ينفرد حمّاد الراوية برواية هذا الخبر؛ فقد أيد صحة هذه الرواية خصمه اللدود محمد بن سلاّم[١٤] في قوله (وقد كان عند النعمان بن المنذر ديوان فيه أشعار الفحول وما مُدح هو وأهل بيته؛ ثم صار ذلك إلى بني مروان أو صار منه)فأين التفرد؟ فالخبر إذاً لم ينفرد به حمّاد الراوية؛ وأما أهل الكوفة فأعلم بالأشعار من أهل البصرة؛ لم يقله حمّاد البتة؛ بل قال ذلك ابن منظور في معجمه لسان العرب: مادة طنج؛ وعنه نقله المرتضى الزبيدي في تاج العروس : مادة طنج.

تاسعاً – قال الباحث في الصفحتين الثانية والخمسين والثالثة والخمسين: (تفرد حمّاد برواية أخبار ((السموط)) أي القلائد أو المعلقات، وتحكيم قريش في أشعار العرب بعكاظ ولم تكن قريش مشهورة بالشعر في الجاهلية وليس لها شاعر أو ناقد كبير) الإجابة عن هذه الفقرة تكمن في عدة نقاط هي:

١ ـ نعم تفرد حمّاد الراوية باختيار القصائد السبع الطوال؛ والاختيار من بنات أفكاره، فقد أكد ذلك ابن الأنباري في قوله[١٥]: (إنّ حمّاداً الراوية لما رأى زهد الناس في حفظ الشعر، جمع هذه السبع، وحضهم عليها، وقال لهم: هذه المشهورات)، لاحظ أنّ حمّادا الراوية قال ((المشهورات)) ولم يقل ((السموط))، فكيف تحولت المشهورات إلى السموط، الله أعلم؟ ومصطلح المشهورات؛ هو أول اسم عرفت به المعلقات؛ وحمّاد الراوية هو أولُ من أطلقهُ على هذه القصائد، وبهذا الاسم اشتهر كتاب المعلقات السبع، وهي أشهر قصائد الشعراء الجاهليين وأعظمها شأناً وأعلاها منزلةً في أدبهم وتاريخهم[١٦]، أما ابن النحاس فقد قال[١٧]: (إنّ حمّاداً هو الذي جمع السبع الطوال)، حتى هذه الرواية لم تقل ((السموط)) بل قالت الطوال، وكذلك مصطلح الطوال، هو من بنات أفكار حمّاد الراوية، وحمّاد الراوية لم يطلق اسم السموط على المعلقات البتة؛ وإنّما



أطلقت ذلك العرب [١٩]، ولست أدري أين وجد الباحث خبره هذا؟ فإذا كان صحيحاً فلم لم يوثقه من مصدره.

٢ــ أما تحكيم قريش في الشعر العربي؛ فهو ليس منقصة ولا عيبا فلغتهم (لهجتم) هي الأفصح بين لهجات العرب؛ لذلك نزل بها القرآن الكريم؛ وأما التحكيم في عكاظ؛ فكان منوطاً بالنابغة الذبياني؛ وهو ليس من قريش فقد كانت تضرب للنابغة قبة من الأدم الأحمر، فيحكم بين الشعراء، وقصة تحكيمه بين الخنساء، والأعشى، وحسان بن ثابت أشهر من علمٍ في رأسه نارُ.

٣ــ ثم من قال انّ قريشاً لم تكن مشهورة بالشعر؟ فمحمد بن سلام عندما اختار الفحول من الشعراء العرب؛ اختار إحدى عشرة طبقة من شعراء البوادي من ضمنها طبقة المراثي؛ ثم اختار الفحول من شعراء الحواضر وأسماهم بـ ((شعراء القرى))؛ وقد اختار من فحول مكة تسعة شعراء [٢١] والجميع يعرف أنّ ابن سلام كانت له موازينه في اختيار الفحول من الشعراء؛ فإنْ لم تكن مكة مشهورة بالشعر؛ فكيف اختار منها ابن سلام تسعة فحول؟ وهل بعد اختيار ابن سلام لتسعة شعراء من مكة يمكن أنْ نقول: إنّ مكة ليس فيها شاعر مشهور.

٤ــ أما أنّ قريشاً ليس فيها ناقد، فالأمر مرفوض جملة وتفصيلاً، وغير مقبول البته، فيكفي الإشارة إلى سيدنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وروايته للشعر واعجابه بشعر زهير بن أبي سلمى؛ ولبيد ابن ربيعة؛ واستنشاده الأعراب القادمين إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة عن شعر شعراء قومهم وأخبارهم؛ وتسميته لزهير بن أبي سلمى بحكيم الشعراء؛ وقوله: لو كان زهير حياً لوليته القضاء؛ وذلك بعد أن سمع قوله:

فإنْ الحقّ مقطعُهُ ثلاثٌ
يمينٌ أو نفارٌ أو جلاءُ

ولسيدنا عمر بن الخطاب آراء نقدية مبثوثة في المصادر وقد جمعت د.ابتسام الصفار بعضاً منها في كتابها الأمالي في الأدب الإسلامي [٢٠].

ناهيك عن الصحابي الجليل المعروف بحبر الأمة عبدالله بن عباس رضي الله عنهما وروايته للشعر ونقده. ولا أريد أنْ أطيل هنا ولكن أشير إلى الخارجي نافع بن الأزرق وكيف كان يحاجج عبدالله بن عباس في ألفاظ وردت في القرآن الكريم على أنّها غريبة وغير عربية وكان عبدالله بن عباس يرد عليه بشواهد من الشعر الجاهلي وشعر صدر الإسلام ولمن يريد الإستزادة عليه الإطلاع على كتاب سؤالات نافع بن الأزرق لعبدالله بن عباس،والكتاب مطبوع وهو قيد التداول وكذلك كان الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ناقداً فذاً في الشعر وهو أول من أرسى قواعد النقد المعلل وذلك عندما سمع في عسكره سجالاً في ليلة



رمضانية كان محورها الشعر وأفضليته وحدث خلاف بينهم في تقديم أشهر شعراء العرب فسُئلَ الإمام علي عليه السلام عن رأيه فقال [٢١](كل شعرائكم محسنٌ ولو جمعهم زمان واحد وغاية واحدة ومذهب واحد في القول لعلمنا أيهم أسبق إلى ذلك وكلهم قد أصاب الذي أراد وأحسن فيه وإنْ يكن أحد أفضلهم فالذي لم يقل عن رغبة ولا رهبة امرؤ القيس بن حجر فكان أصحهم بادرة وأجودهم نادرة) وعلقت د ابتسام الصفار على ذلك قائلة [٢٢]ولم يكن التفضيل من قبيل الأحكام الإنطباعية العامة التي وجدناها من قبل وإنّما هو حكم قائم على التعليل والنظرة الثاقبة إلى الشعر ودوافعه وقد أصبحت أفكار الإمام علي بن أبي طالب فيما بعد من أسس النقد المهمة التي قام عليها النقد المعلل فهل بعد عُمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس(رضي الله تعالى عنهم وأرضاهم)يمكن القول انّ قريشا ليس فيها ناقد؟

عاشراً – قال الباحث في الصفحة الثالثة والخمسين: (والقرشي وشيخه المفضل مجهولان يرويان عن مجاهيل أو كذابين من رواة المدينة الأخباريين كمحمد بن أسحق، وابن دأب المجروحين) وقال في الصفحة الخامسة والأربعين: (ومحمد بن اسحق هذا مولى قرشي من علماء المدينة، جرحه بعض العلماء واتهموه بالكذب منهم: مالك بن أنس؛ والأعمش؛ والدار قطني ووثقه آخرون ورووا عنه منهم: سفيان الثوري؛ وسفيان بن عيينة؛ وعبدالله بن المبارك؛ وأبو زرعة الرازي؛ ويحيى ابن سعيد). ليَ عدة ملاحظات على هذه الفقرة وهي كما يأتي:

١ـ في البدء أتساءل كيف يكتب سيرة رسول الله مُحمَّد (صلى الله عليه وآله وسلم) رجل مجهول؟ وكيف نقبل بروايته؟ والباحث يقول: (من علماء المدينة) والمدينة مدينة رسول الله والمثل يقول أهل مكة أدرى بشعابها، فلم هذا التناقض؟

٢ـ لا يحق للباحث، ولا ليَ أنْ ننعت من قدم للتراث العربي خدمة ؛ بأنه كذاب مجهول مجروح؛ فمحمد بن اسحق علمٌ من أعلام العربية الكبار؛ ولولاه لضاعت السيرة النبوية العطرة وذهبت أدراج الرياح؛ فتحمل الرجل عبءَ جمعها وتدوينها؛ والسيرة التي كتبها ابن هشام كانت تعولُ كثيراً على سيرة ابن اسحق، وتنهل من معينها العذب، وتنقل منها نصوصها وتوثق أخبارها؛ لذا تعد السيرة التي كتبها ابن هشام، السيرة المنقحة للسيرة التي كتبها ابن اسحق، والرجل على جلالة قدره يعترف أمام الملأ (أنّهُ لا علم له بالشعر فيقول: أوتى به فأحمله) فمن هذا المنطلق نقح ابن هشام السيرة العطرة لسيد الكونين أبي القاسم سيدنا وسندنا ونبينا محمد (صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم) من



الشــواهد الشــــعرية المخطوءة وهي لا تتعلق بشخصية الرسول؛ لذا فمن الظلم أن نطلق كلمة كذاب على من نذر نفسه وكتب سيرة رسول الله ليطلع عليها المسلمون في كل مكان وزمان.

٣ـ الذين يضعفون رواية ابن اسحق قـلة على حـد زعم الباحث من خلال قــوله ((بــعض)) ولكنّ الأغلبية يوثقــون روايته، والرأي المقبــول هو رأي الأغلبية وليس رأي القلة.

٤ـ القــلة مــن العلمــاء التي يضعفون رواياتــه، يتقاطعون معه عقائديا لأنّ ابــن اسحــق علوي العقـــيدة، وهو من رجال الإمام جعفر الصادق (عليه الســلام)، وكان قبــل ذلك سُنياً فتشــيع، وخصومه عباســــيو الهوى، وممن يتزلفون للدولة العباسية، والتشيعُ لا يقدح بالرجال بقدر ما يقدح الإنحراف عن أهل البيت.

حادي عشر – نقل الباحث في الصفحــة الرابــعة والخمسين رأي ابن عبد ربه الأندلسي: (حتى لقد بلغ من كلف العرب بــه وتفضيلها له أن عمدت إلى سبع قــصائد تخيرتها من الشــعر القــديم، فكتبتها بماء الذهب في قبــاطي وعلقــتها على أستار الكعبة، فمنه يقال مذهبــة امرئ القــيس ومذهبة زهير والمذهبات السبــع. وقــد يقــال المعلقات.... ولم يصرح ابن عبد ربه بــالمصدر الذي استقى منه هذه الرواية لأنّــهُ اعتمد منهج حذف أسانيد أخباره ورواياته) أنا شخصياً فندت رأي ابن عبد ربه في قولي: إنّ ابن عبد ربه رجل مغاربي والمعلقات مشرقية؛ ولم يقل المشارقــة بالتعليق؛ فضلا عن كون ابن عبد ربه بعيدا زماناً ومكاناً عن موطن المعلقات؛ وأهل مكة وكما يقول المثل؛ أدرى بشعابها، لذا فما قاله ابن عبد ربــه مردود مرفوض، فضلا عن أنّ د. باسم نفسه عــدّ ابــن عبــد ربــه من الرواة الوضاعين وذلك في الصفحة الثانية والأربعين من بحثه هذا ! فإذا كان ابن عبــد ربــه وضاعاً فلمَ يأخذ بــرواياته، ومن خلالها يرمي الآخرين بالوضع؟ وأما فيما يتعلق بحذف أسانيده فهو واضح بــين يريد بــه تمرير بعض الأخبار الكاذبة من مثل خبــر التعليق؛ وإلا فلمَ حذف الأسانيد؛ وهي التي توثق أخباره.

ثاني عشر – قال الباحــث في الصفحــة السادســة والخمسين: (وأسند الرافعي وحده أكذوبة التعليق إلى ابن الكلبي).

الجواب عن هذه الفقرة يتكون من شقين هما:

١ـ مادام الرافعي وحــده هو الذي أســند أكذوبــــة التعليق؛ وهو باحث معاصر؛ لم يسبقه أحــد من الرواة بنقل خبر التعليق عن ابن الكلبــي، فكيف وصل الخبر إليه !!؛ وهو البعيد عن ابن الكلبــي بأكثر من اثني عشــر قــرناً، أو ما يعادل ثمانية وأربعين جيلاً؟ فالوضع واضح في خبره، ولو كان خبره موثقــاً صحيحــاً ما توانى عن ذكر مصدره للتشهير بابن الكلبي، والباحث يقول في الصفحة

السابعة والخمسين: (فحير الرافعي الباحثين في تفرد إسناده إلى ابن الكلبي، لأنّهُ لم يذكر من أين أخذ هذه ونقله)وقـوله هذا يدحض رأي الرافعي ويبطله، أقول لأخي الباحث: لا تحتر، فهو كذابٌ مفتر، فلا تأخذ برايه .

٢ـ قال الباحث في الصفحة السابعة والخمسين عن ابن الكلبي: (أخباري كوفي كذاب يروي عن أبيه) الأخباري الكذاب الذي افترى على الرسول (ص) بعض الأحاديث الموضوعة وللكلبي تفسير للقرآن مليء بالأباطيل، قال عنه يحيى بن معين: (هو كتاب يجب أن يدفن).

١ـ نعت الكلبي وابنه بالكذابين، هذا أمر مردود.

٢ـ وأما خبر رواية أحاديث مُفتراة على رسول الله زوراً وبهتاناً، فهو ليس صحيحاً البتة، ولو كان صحيحاً لذكر الرواة بعضاً منها لنقف عليها ونتجنبها ولكنه لم يذكر.

٣ـ من هو يحيى بن معين؟ الجواب هو رجل نكرة، بالقياس إلى ابن الكلبي، ولم يقل بذلك كبار العلماء والمفسرين حتى يأتي يحيى بن معين فيقول ذلك ، هذا محض إفتراء وهو مرفوض.

٤ـ ابن الكلبي رجل ظلمه الناس لأسباب عقائدية؛ فهم يرفضون روايته للشعر لأنّهُ كان يتشيع لأهل البيت؛ ولكنّ هؤلاء الذين يرفضون روايته للشعر، هم أنفسهم يأخذون عنه أنسابهم؛ أليسَ النسب أعلى درجة من الشعر وأسمى، وأهم منه عند العرب الذين يفتخرون بأنسابهم؟ ومن شدة محبة العرب لعلم النسب، وإعجابهم به، عملوا أنساباً للخيل والإبل والشياه وغيرها؛ فالذي يأخذ نسبه من ابن الكلبي حريٌ به أنْ يقبل روايته للشعر، ويترفع عن نعته بالكذاب؛ وأما ما كتبه ابن الكلبي في علم النسب فهو:

١ـ جمهرة نسب العرب – حققه الدكتور ناجي حسن، وهو قيد التداول وكذلك حققه نسابة الشام، الأستاذ محمود فردوس العظم، وهو الآخر قيد التداول.

٢ـ جمهرة نسب معد الكبير واليمن – حققه الدكتور ناجي حسن، وهو قيد التداول، وكذلك حققه نسابة الشام، الأستاذ محمود فردوس العظم، وهو الآخر قيد التداول.

٣ـ وعن هذين الكتابين نقلتْ كتب النسب كافة؛ مادتها وأخبارها؛ وعلى القارئ اللبيب أنْ يقرأ جمهرة أنساب العرب لابن حزم الأندلسي؛ وسيجده يأخذ مادته من هذين المنهلين الثرين؛ علماً أنّ ابن الكلبي (ت ٢٠٤هـ) مشرقي وابن حزم (ت ٤٥٦هـ) مغاربي؛ فأيهما المعول عليه في علم النسب؟ والحكم لك عزيزي القارئ.

ثالث عشر–قال الباحث في الصفحة الثامنة والخمسين نقلاً عن الجاحظ في تكذيبه لابن الكلبي ((كذبه وجرحه في مروياته الجاحظ مع غيره من الرواة الكذابين فقال: وما هو إلا أنْ ولدَ أبو



مخنف حديثاً أو الشرقي ابن القطامي أو الكلبي أو ابن الكلبي أو لقيط المحاربي أو شـوكر أو عطاء الملط أو ابن دأب أو أبو الحسن المدائني... وهؤلاء كلهم يتشـيعون))، ثم أضاف الباحـث من عنده ((وأغلب هؤلاء الكذابـين ومعهم حـمـاد الراوية وتلميذه الهيثم بن عدي وغيرهما كوفيون)).

المسلمون كافة القاصي منهم والداني يعرف أنّ الجاحظ رأسٌ من رؤوس المعتزلة، فضلاً عن كونه رأساً لطائفة منهم تسمى بالجاحـظية، والمعتزلة طائفة يخالفون المسـلمين كافة، بقـولهم بـخلق القرآن الكريم، وقـد اتهموا كل من يخالفهم الرأي بالكذب، وكل هؤلاء العلماء الذين ذكرهم يتقاطعون مع الجاحظ عقـائدياً فيما يرى ويؤمن بـه، فهم علويو العقيدة، وهو معتزلي، لذلك فالصراع قـائم ومستمر بين الطائفتين، وأقول أنا: لو كان الإعتزال مذهبـاً صحيحـاً ما تركه المسـلمون، ولما مات مبكراً، فضلاً عن أن الجاحظ بصري منحاز للبصرة على الكوفة، ولكن اللافت للنظر أنّ الجاحظ لم يذكر حمّـادا الراوية، والهيثم بن عدي لأنّـهما ليسـا علويين، بـل هما أمويا الهوى، ولكن الباحـث أضافهما إلى القـائمة لأنهما من أهل الكوفة، والكوفة ذاتُ ولاء علوي، لذلـك كانـت جريـرة الجميع هي: اما التشـيع للعلويين، وإما أنّـهم من أهل الكوفة المنافسة، فضلاً عن كون الجاحـظ هو من خصومهم، والخصم لا يعتد بقوله.

رابع عشر– في الصفحة الخامسـة عشـرة: كنت أتمنى على أخي وزميلي أنْ لا ينزلق إلـى هـذا الخطـ؛ وأنْ يخفف من حدة غلوائه؛ وأنْ يبتعد عن كتابة مثل هذه الألفاظ المقيتة: من مثل ((رافضي متروك، وهؤلاء كلهم يتشـيعون؛ وأغلب هؤلاء كذابين؛ وغيرهما كوفيون، والكوفة دار الضرب؛ أي البـلد الذي تضرب وتصنع فيه الأحـاديث النبوية الموضوعة))؛ وكان عليه أنْ يأخذ خطاباً معتدلا، لا يميل إلى هذا أو ذاك، ويتحـفظ من اسـتخدام مثل هذه الألفاظ المقـيتة، ولا يُعرض بفئة كبيرة من المسـلمين ليس لهم ذنب سـوى أنهم يتشيعون لآل رسول الله، والتشيع بمفهومه اللغوي هو المحبـة والمودة، وهذا يعني أنّ التشيع هو محبة أهل بيت النبي محمد (ص) الذي قال الله تعالى فيهم في القرآن الكريم [٢٢]: {قـل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى} والمودة هي أعلى درجات المحبة، والقربى هم أهل بـيت النبي، ود.باسم؛ رجلٌ مؤمنٌ؛ تقيّ؛ ورعٌ صاحـبُ دين وخلق رفيع، فكيف فاتته هذه؟

وفي الختام لا أريد أنْ أعلق ولكن أتسـاءل: هل محبة آل رسول الله (ص) تعـدُّ عيباً يُنتقـصُ فيه من المُسلم؟ فيـُنعتُ بالكذاب، ويتهم بالوضع؟ وبـما أنّ المسلمين كافة يحبون أهل البـيت الكرام؛ فهم جميعاً كذابون! على وفق هذا الميزان، وعلى هذا المنطق! وهذا زعمٌ باطل مرفوض البتة؛ فالكذابون والمفترون

موجودون فـي كـل زمـان ومكـان، هنـا وهنـاك؛ والمصلحون الثقـات موجودون أيضاً، هنا وهناك؛ ولا يوجد طرف صاف يخلو منهم ؛وكان على الباحـث أنْ يتجرد عن العواطف، ويقول الحقيقة كما هي، وأنْ يكون محايداً، حيادا علمياً إيجابياً؛ فلا يظلم ولا يتهم؛ لأنَّـهُ لا يزكي الأنفسَ إلا الله؛ وكنتُ في قرارة نفسي: لا أريد أنْ أكتب هذه الفقرة المقيتة؛ وغير المحببـة إلى نفسـي؛ ولكنّـي أقـول: إنَّ الهجوم المحـموم على الكوفة وعلمائها؛ قـديماً من قبـل الشعوبـيين وحـديثاً من المستشرقين؛ لا بسبب علميتها؛ فهي مدرسـة القـرآن والأدب؛ ولكن لشق وحدة المسلمين وبـعثرة صفوفهم الرصينة من خلال إشـاعة روح الطائفية، والأحقـاد العرقية؛ لذلك حاربوها بشـتى الطرق؛ للنيل منها ومن علمائها؛ وتشـويه سـمعة علمائها ورموزها من خلال نعتها بمدرسة الكذابين تارةً؛ وأخرى بالنحـالين؛ وغير ذلك من الصفات التي تحـاول أنْ تقـلل من شـأنها؛ وتقدح على علمائها؛ ولكن الكوفة ظلت عربية ومنذ القدم تصدح شامخة مرفوعة الرأس؛ وستبقى الكوفة معلما بارزا من معالم العرب والمسلمين؛ وهي تقـف شامخة مثل الجبال؛ لا تهزها العواصف والزوابع التي تثار في فنجان؛ ولا تلتفت إلى الانفعالات الإعلاميـة وأبواقها وضجيجها.

وأخيراً؛ أقول: معذرة أخي وزميلي العزيز د.باسم ادريس على هذه المداخلات والإيضاحات؛ وأقول إنَّ الآراء تتقـاطع في الدراسـات الإنسـانية، تتآلف وتختلف؛ ويقترب بعضها من بعض ويبتعد؛ ومع ذلك فهي لا تفسد للأخوة ((المودة)) الصحيحـة قـضية، ورائدنا الأول هو معرفة الحقيقة لا غير، والحـمدُ لله أولاً وآخراً وصلى الله تعالى على نبينا محـمد وآله وصحبه وسلم.

الهوامش

١. ينظر كتابي الموسوم حمّاد الراوية كبير رواة الشعر العربي المفترى عليه: ٢٧ ـ ٢٨ ، ٦٣.

٢. ينظر الأغـاني: ٦ /٨٥، معجم الأدبـاء والمؤلفين: ١٠/ ٢٦٥.

٣. ينظر طبقات فحول الشعراء، ٢/ ٤٩.

٤. مصادر الشعر الجاهلي، ٤٤٥ ـ ٤٤٧.

٥. م.ن، ٤٤٥.

٦. م. ن والصفحة نفسها.

٧. م. ن والصفحة نفسها.

٨. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ٩/ ٣١٧.

٩ـ الأغاني، ٩/ ١٨، خزانة الأدب، ١ / ١٠٧.

١٠ـ طبقات فحول الشعراء، ١ / ٥٥، ونقل هذا الخبر مطلقاً ولم يعزه لأحد مجد الدين النشابي الأربلي في كتابه المذاكرة في ألقاب الشعراء، ١٣٨.

١١ـ أمالي المرتضى، ١ / ١٣٢، وينظر ديوان المعاني لأبي هلال العسكري، ١ / ١٨١ إذ كانت هناك خصومة بين الشاعر بشار وحمّاد عجرد، وهذا يؤكد أن المقصود هو عجرد وليس الراوية.

١٢ـ ديوانه، ٤ / ٤٤، وابن خلكان أكد صحة ذلك: وفيات الأعيان، ينظر، ٢ / ٢١١، لكنّ الجاحظ توهم فقال حمّاد عجرد يهجو حمّادا الراوية، ينظر الحيوان، ٤ / ١٤٢.

١٣ـ طبقات فحول الشعراء، ١ / ٢٥.

١٤ـ مالي المرتضى، ١/ ١٣٢ – ١٣٣.

١٥ـ معجم الأدباء والمؤلفين، ٤ / ١٤٥، وفيات الأعيان، ٢ / ٢٠٥.

١٦ـ شرح القصائد العشر المذهبات، ٥.

١٧ـ شرح القصائد التسع المشهورات : ٦٨٢، معجم الأدباء والمؤلفين، ١٠/ ٢٦٦.

١٨ـ جمهرة أشعار العرب، ١٠٥.

١٩ـ طبقات فحول الشعراء، ١ / ٢٣٢ – ٢٥٧.

٢٠ـ محاضرات في تاريخ النقد عند العرب، ٣٩ ـ ٤٨، ٥٣ – ٥٤.

٢١ـ الأغاني، ١٦ / ٢٩٧.

٢٢ـ محاضرات في تاريخ النقد عند العرب، ٥٦.

٢٣ـ سورة الشورى الآية، ٢٣.

المصادر والمراجع

١ـ القرآن الكريم.

٢ـ الأغاني – لأبي الفرج الأصفهاني، مصورة دار الكتب المصرية، د٠ت.

٣ـ أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) للشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي (ت ٤٣٦هـ) ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الكتاب العربي، ط ٢، بيروت ، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.

٤ـ جمهرة أشعار العرب – لأبي زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي؛ شرحها وضبطها وقدم لها الأستاذ علي فاعور؛ دار الكتب العلمية؛ ط١؛ بيروت؛ ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٥ـ حمّاد الراوية كبير رواة الشعر العربي المفترى عليه – أ.د. عبداللطيف حمودي الطائي؛ دار الهلال للطباعة والنشر والتوزيع؛ ط١ ؛ دمشق؛ ٢٠١٠م.

٦ـ الحيوان ـ الجاحظ، تحقيق عبدالسلام هارون، ط٢، مصر، (د٠ت).

٧ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب – عبدالقادر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ)، تحقيق عبدالسلام هارون، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.

٨ـ ديوان بشار بن برد – جمع وتحقيق محمد الطاهر بن عاشور، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦م.

٩ـ ديوان المعاني – للإمام اللغوي والأديب ابي هلال العسكري (ت٣٩٥هـ)، عالم الكتب،مصر، ١٣٥٢هـ ـ ١٩٣٣م.

١٠ـ الرواية الإخبارية للشعر الجاهلي بين القدم والتأخر –



أ.د.باسـم ادريس قاسـم، مجلة آداب الرافدين – جامعة الموصل، العدد ٦٢، السنة، الواحدة والأربعون، لسنة ٢٠١٢م.

١١ـ شرح القصائد التسع المشهورات – لأبي جعفر أحمد بن محمد النحـاس؛ تحقيق د٠ أحمد خطاب العمر، بغداد،١٩٧٣م .

١٢ـ شرح العلقات العشر المذهبات - للتبريزي، مطبعة كارس يعقوب لايل، طبع دار الأمانة، (د٠ت).

١٣ـ طبقات فحول الشعراء – لمحمد بن سلام الجمحي، قراءة وشرح محمود محمد شاكر، مصر، د٠ت.

١٤ـ محاضرات في تاريخ النقد عند العرب – د.ابتسام مرهون الصفار؛ د.ناصر حلاوي؛ دار الكتب للطباعة والنشر؛ جامعة الموصل؛ط ٢؛ ١٩٩٩م؛ .

١٥ـ الذاكرة في ألقاب الشعراء – أبو المجد أسعد بن إبراهيم الشيباني الأربلي المعروف بمجد الدين النشابي الكاتب، (ت٦٥٧هـ)، تحقيق شاكر العاشور، دار الشؤون الثقافية العامة، ط١ بغداد، ١٩٨٨م .

١٦ـ مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، د٠ ناصر الدين الأسد، ط٣، مصر، دار المعارف، ١٩٦٦م .

١٧ـ معجم الأدباء والمؤلفين - ياقوت الحموي، دار الفكر، ط٣، القاهرة، ١٩٨٠م.

١٨ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام – د.جواد علي، ط ٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٩ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ط١ ، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨م.







الاشارات النقدية في كتاب

"خريدة القصر وجريدة العصر"

لعماد الدين الاصفهاني الكاتب-٥١٩ـ ٥٩٧-

(قسم شعراء الشام)

عالية خليل ابراهيم
الجامعة المستنصرية

المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٣

توطئة

يعد واحداً من اهم كتب تراجم الشعراء والادباء والكتاب في القرن السادس الهجري ذلك هو كتاب 'خريدة القصر وجريدة العصر'للعماد الأصفهاني الكاتب المتوفى سنة ٥٧٩هـ، وسوف نتناول اللمحات النقدية في القسم الذي خصصه العماد لشعراء وكتاب بلاد الشام، وهو القسم الذي تولى المجمع العلمي العربي بدمشق نشره، بتحقيق الاستاذ الدكتور شكري فيصل.

تقترن اهمية موضوع البحث بمسألتين محوريتين، الأولى تتركز حول استكمال تأطير الصورة التاريخية للنقد العربي القديم الذي انتشرت اشاراته التنظيرية والتطبيقية ليس في كتب النقد القديم المعروفة الموثقة تحديداً وانما تعدتها الى الكتب التي لا تختص بدراسة الشعر ونقده كالمصنفات الموسوعية "الفكر"، التاريخ، الفلسفة، التراجم، طبائع البلدان، الرحلات 'بالإضافة الى كتب الامالي والرسائل الادبية وكتب الثقافة العامة، وإن دلت الدراسات على وجود جهد نقدي



مميز في كتب الجاحظ التي خصصها للحيوان والبخلاء فإن هذا الجهد أولى أن يكون في كتب تراجم الشعراء وبينها الكتاب الذي بين أيدينا، المسألة الثانية تخص كتاب الخريدة وتفحص مادته الثقافية والنقدية. ولن نستطيع ان نرسم صورة مكتملة لطبيعة واهمية الإشارات النقدية في كتاب الخريدة الا بدراسة السياق الثقافي للقرن السادس الهجري هذا القرن الموسوم بالاضطراب السياسي والخراب العمراني والتدهور السياسي، وسوف يتناول اربعة موضوعات تحيط بالكتاب من زوايا المؤلف والمؤلف 'بالفتح والكسر' والعصر والنقد الادبي فيه هذه الموضوعات لها ابلغ الاثر في تفسير اشارات الكتاب النقدية وطبيعتها الفنية واهميتها الفكرية، ومن ثم يتطرق المبحث الثاني للمتن النصي او بالاحرى اللمحات النقدية في الكتاب وتصنيفها من حيث الاتساع والاهمية.

اولا: في السياق الثقافي

أ. قصة الذيول:

'الخريدة من خير كتب العماد، اتفق في جمعها مدة طويلة من حياته الحافلة'[١]، هذا ما يقوله الأستاذ شكري فيصل عن الكتاب مصنفاً اياه ضمن كتب التراجم الموثقة رافضاً وضعه في خانة كتب المختارات الشعرية، اما الاستاذان بهجت الاثري وجميل سعيد محققا القسم العراقي فقد ذكرا 'يؤرخ هذا الكتاب الضخم طائفة من شعراء القرن الخامس ومعظم شعراء القرن السادس الذين عاشوا في المملكة الإسلامية العظمى من أواسط المشرق الى اقصى الاندلس فيعنى بتراجمهم، ويعرض نماذج من اشعارهم، ويورد في ثنايا ذلك فوائد وفرائد تأريخية نفيسة يعز وجودها في غير هذا الكتاب'[٢].

ألّف العماد الكتاب وهو في اصفهان حين طالع في دار الكتب تاج الملك بجامعها كتاب 'دمية القصر للباخرزي' وذلك قبل رجوعه الى بغداد سنة ٥٥١هـ[٣]، وقال في بواعث تأليفه 'لما رأيت الفضل في عصرنا هذا وان ضاع عرفه لم يضع عرفه، واثرت ان اثر من مأثر اهل العصر ما يخلد اثارهم ويجدد منارهم'[٤]، وقال ايضاً 'وقد ذكرت اهل عصري وعصر اباني واعمامي فالكتاب مشتمل على العصرين السالف والماضي والحاضر، والحاضر والنامي، واكثر ما اوردته شعر من اروي عن واحد عنه، إن لم يكن ادركته وسمعت منه'[٥] ثم يذكر باعثاً شخصياً حول تأليفه كتابه 'والذي بعثني اولا على جمع هذا الكتاب، انني وجدت المعاصرين لعمي الصدر الشهيد عزيز الدين أبي نصر احمد بن حامد: من الشعراء، ما فيهم الا من أم قصده، وطلب رفده، وفد عليه بمدحه، واسترفده من منحه... فأحببت ان احيي ذكرهم، واقابل بمجازاة شكري شكرهم'[٦]، مما تقدم نفهم ان المؤلف قد ألف كتابه في منتصف حياته تأثراً بكتاب 'دمية القصر وعصرة أهل العصر للباخرزي المتوفى ٤٦٧ للهجرة. وتشير المصادر انه استدرك من لم يترجم لهم من الشعراء او اغفل ذكرهم بكتاب اخر عنوانه 'السيل على الذيل' ذكر ذلك ابن خلكان في ترجمته للعماد[٧]. وقد اشار ابن خلكان وياقوت الحموي ان الترجمات كانت محصورة بين 'الشعراء



الذين كانوا بعد المائة الخامسة الى سنة اثنتين وسبعين وخمسمائة"[٨]، وتدل المقتبسات التي اوردناها من مقدمة الكتاب وفيها يذكر المؤلف انه ترجم لشعراء وكتاب عصره وعصر ابائه واعمامه ان زمن التراجم يستوعب بعضاً من شعراء وكتاب القرن الخامس بالإضافة للقرن السادس، وقد ذكر الدكتور بهجت الاثري ان خطأ التحديد المذكور آنفاً لا يشمل بداية التراجم فقط ولكن نهايتها ايضاً فالعماد لم يذكر بكتابه تاريخ نهايته مثلما لم يحدد بداياته' وهاتان الترجمتان، 'ترجمة الباخرزي في القرن الخامس وترجمة تاج الملك المتوفى ٥٧٩هـ تدلان على ان عصر الخريدة يزيد على القرن، وقد يصح ان تكونا طرفي هذا العصر ان لم تكن في الكتاب نصوص غيرهما تعين بدايته ونهايته"[٩].

يعد كتاب خريدة القصر وجريدة العصر 'حلقة وسطى ضمن سلسلة من المصنفات التراثية التي دأبت على جمع الشعر والنثر مع المام بتراجم للشعراء والكتاب جاءت في حقبة تاريخية تشظت بها عواصم ومدن الخلافة الإسلامية تحت وطأة التفكك والانحلال في الخلافة الإسلامية وتواتر الغزوات الأجنبية على الممالك والدويلات الإسلامية فيما اصطلح عليه عصر الخوف من الضياع"[١٠].

وقد جاء في مقدمة العماد 'وقد كنت طالعت كتابي يتيمة الدهر ودمية القصر للثعالبي والباخرزي وما وجدت بعدهما من حدث نفسه ان يبلغ غايتهما فصنفت هذا الكتاب وألفته، ما ذكر ابن خلكان في ترجمته للعماد في ثنايا حديثه عن كتاب الخريدة "ان العماد جعلها ذيلاً على زينة الدهر للحظيري الوراق المتوفى سنة ٥٦٨هـ، والحظيري جعل كتابه ذيلاً على دمية القصر وعصرة اهل العصر للباخرزي المتوفى سنة ٥٨٩هـ، والباخرزي جعلها ذيلاً على يتيمة الدهر للثعالبي المتوفى ٤٢٩ والثعالبي يجعل كتابه ذيلاً على كتاب البارع لهارون بن على المنجم المتوفى ٢٨٨هـ"[١١]..

والعماد قد ذيل كتابه كما ذكرنا، ومن الكتب التي جاءت بعده وحذت حذوه كتاب 'ريحانة الالبا وزهرة الحياة الدنيا' لشهاب الدين الخفاجي المتوفى سنة ١٠٦٩ واختار فيه لشعراء الشام ومصر والمغرب وجزيرة العرب، واتم عمل الخفاجي رجلان احدهما المحبي المتوفى ١١١١في كتابه 'نفحة الريحانة ورشحة طلا الحانة' والثاني علي صدر الدين المدني المعروف بابن معصوم في كتابه 'سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر"[١٢]، تشير المصادر الى ان هذا النوع من التصانيف بدأ مع كتاب "البارع في اخبار الشعراء المولدين""[١٣] لهارون بن علي المنجم البغدادي وهذا الكتاب لم يصل الى العصر الراهن بمقابل ذلك وصل كتاب في الطبقات يعود تأليفه للقرن الثالث الهجري أيضاً وهو كتاب 'كتاب طبقات الشعراء المحدثين' لابن المعتز العباسي المتوفى ٢٩٦للهجرة، والكاتب يشير الى كتاب البارع السالف الذكر، بعد البارع ابتدأت سلسلة المصنفات التاريخية الموسوعية في شتى المجالات، وهذا هو الصفدي

المتوفى ٧٦٤هـ في كتابه الوافي بالوفيات يتحدث عن الذيول في المصنفات التاريخية مثلما تحدث ابن خلكان عن الذيول في المصنفات الأدبية فيقول تاريخ بغداد للخطيب ابي بكر، الذيل عليه للسمعاني، الذيل عليه لابن الدبيثي وفيه ما لم يذكر السمعاني وذكر من اغفله أو كان بعده، والذيل عليه لابن القطيعي، والذيل لابي بكر ابن المارستاني،......الخ"[١٤]. ان كتب الذيول حفظت للثقافة العربية إرثاً ضخماً من المعارف والفنون والآداب هذا الإرث الذي كان مهدداً بالانقراض والتلاشي في عصور الحروب والفتن والانقسام، فهذه المصنفات من الممكن ان نطلق عليها "الذيول التي حفظت الرؤوس" رؤوس المعارف والثقافات العربية والاسلامية.

تذكر المصادر ان الكتاب جاء بعشرة مجلدات لطيفة وقد ذكر الاثري في مقدمته للجزء العراقي "ان النسخة المصورة التي دخلت خزانة كتب المجمع العلمي العراقي من هذا الكتاب انه في اثني عشر جزءا"[١٥]، والخريدة في اربعة اقسام اساسية "الاول قسم العراق، والثاني العجم وفارس وخراسان والثالث الشام، والرابع مصر وصقلية والمغرب وبلاد الأندلس، والذي يهمنا في هذا البحث هو القسم الشامي الذي حققه الدكتور شكري فيصل في ثلاثة مجلدات.

التفصيل في اجزاء الكتاب:

يفتتح العماد هذا القسم الخاص بذكر عدد من شعراء بلاد الساحل، ثم يجاور ذلك الى شعراء دمشق والقدس، فشعراء حمص وحماة وشيزر، وعند شعراء شيزر ينتهي المجلد الاول الذي حققه الأستاذ شكري فيصل، يبدأ القسم الثاني "المجلد الثاني" بشعراء المعرة وحلب ومنبج وحران ثم يعقد بابا خاصاً لشعراء جزيرة بني ربيعة وديار بكر وما يجاورها من البلاد ينتهي المجلد الثاني عند شعراء ديار بكر. يبدأ القسم الأخير من القسم الشامي بذكر محاسن شعراء الحجاز واليمن"[١٦].

وقد علل العماد لصنيعه هذا في وضع شعراء الحجاز واليمن هذا الموضع بقوله "وقد ألحقت بالقسم الثالث شعراء الحجاز وتهامة واليمن، وأوردت ما سمعته من شعرهم الأحسن، وجعلت القسم الرابع لمصر والمغرب، واثبت فيه المعرب المغرب، المعجب المطرب، ورأيت تأخير هذا الأقليم الذي هو أولى بالتقديم، صيانة لمنزل الوحي ومهبط الذكر القديم عن كلام البشر النظيم، فتيمنت في خاتمة القسم الثالث ونظمتها في سلكه فإن ملكها الآن لمالك الشام وتوّم ملكه، فانها معدودة من مملكة بني أيوب"[١٧].

يتضح مما أورده العماد في تصنيفه شعراء اليمن والحجاز ضمن قسم شعراء الشام انه تقسيم سياسي وليس جغرافياً.

ب. عصر الخريدة - عصر التدوين والجنون:

" وانا على ما يعلمه المولى من العزلة الا انها بلا سكون، وفي الزاوية المسنونة لأهل العافية الا اني على مثل حد المنون وكيف يعيش العاقل في الزمان المجنون "القاضي الفاضل

وان بدت العبارة السالفة وكأنها قد جمعت بين



الموضوع ونقيضه او كما يقال بين الماء والنار، بين التدوين وما ينفتح على افاق ثقافية ومعرفية رحبة وبين الجنون وما يؤشر من اختلال في المنظومة السياسية والاجتماعية ومن غياب لسلطة العقل في توجيه الاحداث وعن غياب للمقاييس المنطقية والاجتماعية الصحيحة في النظرة للأمور، لكن هاتين المفردتين بالضبط ما يمكن ان يوصف بهما القرن السادس الهجري، ويكاد يجمع كل المؤرخين على ان هذا العصر قد جمع النقيضين الانحلال السياسي وتداعي سلطة الدولة وصعود القوميات غير العربية الى الواجهة واستئثارها بالحكم وما استتبع ذلك انهيار البنية الاقتصادية والاجتماعية وتفتت المجتمع وضعف الوازع الاخلاقي والديني واستشراء ثقافة الجشع والطمع عند العامة والخاصة على السواء بموازاة ذلك نجد الرغبة القوية في تأليف الموسوعات والمصنفات وعزم على الامساك بعلوم الاوائل وتتبعها وتدوينها والتفاني في حمايتها من الضياع.

تذكر المصادر انه ومنذ سنة ست وسبعين وثلاثمائة حيث شرعت دولة بني بويه تضعف وتتلاشى وصولاً الى سنة خمس واربعين واربعمائة زمن وصول السلاجقة الى مشارف بغداد وما تلا هذا التاريخ الى ما بعد سقوط بغداد على أيدي المغول سنة ٦٥٦هـ والممالك الاسلامية تعيش فترة حالكة في تاريخها فالحافظ الذهبي المتوفى ٧٤٨هـ في كتابه "العبر في خبر من غبر" وهو يذكر احداث تلك القرون ابتداء من منتصف القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد الاخير يجعل المتلقي يقع في دهشة وذهول لعظيم الخطوب والاهوال التي المت بالبلاد والعباد في عصور التفكك والفتنة والاطماع والانحلال في توثيقه لاحداث سنة ٤١١ يقول "وفيها كان الغلاء المفرط بالعراق حتى أكلت الناس الكلاب والحمير"[١٨] وفي سنة ٤١٣هـ "تقدم بعض الباطنية من المصريين فضرب الحجر الاسود ثلاث ضربات وقال الى متى يعبد هذا الحجر"[١٩] ويستمر في كتاب في توثيق الحروب الطاحنة بين الممالك الاسلامية وهجمات الإفرنج والصليبيين على هذه الدويلات مع ظهور هجمات الحركات الباطنية والعيارين، وكانت هذه النزاعات تسبب شحاً في المواد الغذائية وارتفاع اسعارها وكانت الجيوش المتنازعة تزحف على بغداد وتحاصرها، وقد حوصرت بغداد اربع مرات في النصف الاول من القرن الخامس الهجري "وان الحصار الاخير سنة" ٥٥١ استمر حوالي شهرين"[٢٠]. ولنا ان نتصور الوضع المزري للشعوب الاسلامية في ذلك الوقت اذا اضفنا لذلك كله بلوغ التعصب المذهبي حدا بالغا جدا، وطوال القرن السادس كان الخليفة في بغداد موظفا يتلقى اوامره من رئيسه الأعلى سلطان السلاجقة في ايران "وكان في بغداد سلطتان سلطة الخليفة وهي ضعيفة واهية وسلطة نائب السلطان وهي القوة الحقيقية المؤثرة، والعماد الأصفهاني في احدى كتبه يصف الفرق بين السلطتين "وكان اهون ما عندهم ــ سلاطين السلاجقة ــ خلاف الخليفة وعناده وتمردهم عليه بأن يحصل مرادهم لمراده......... ولهم مطالب من الديوان

العزيز لايفي بها خواصه ومغارم تلحقها منهم، يتعسر منها خلاصه، والحـــرم من جناياتهم خائف والرعية مروعة والسـعاية مســموعة، فلا الدين يردعهم، ولا العقل يردعهم ولا الحياء يمنعهم ولا القليل يقنعهم، ولا الكثير يشبعهم"[٢١] ان هذه الوثيقة الدامغة بقـلم العماد الأصفهاني نفسه تؤشر غياب العقل والاحتكام للصواب في هذا العصر.

بالمقابل من ذلك نلاحظ نشاط حركة التدوين بشـكل يضاهي او يفوق العصور المتقـدمة، فقـد انشـئت المدرسة النظامية في بغداد سـنة ٤٥٩ للهجرة، وقـد كانت مطمح كل عالم ان يدرس فيها، وخرجت عشرات المؤلفين والعلماء والحـفاظ في الشـــام وعلى غرار المدرسة النظامية انشئت المدرسة النورية بالشام، وقد بلغ الاهتمام بتأليف الكتب مبلغا كبيرا الى درجة يبـدو اختيار الامثلة امرا صعبـا لكثرة ما ظهر في هذا العصر من القامات الفكرية الشاهقة ومؤلفاتهم الواسعة يكفي القول ان ابن خلكان في ترجمته لعبـد الرحـمن بـن الجوزي "٥٩٧" وهو من اشهر مؤلفي القرن السـادس قال عنه "ان كتبه اكثر من ان تعد"[٢٢] وكان بـيع الكتب وشراؤها ونسخها وتجليدها يشغل حيزاً كبيراً من حياة الناس الاقتصادية والمعيشية، فقـد كان للكتب سـوق تباع فيه كما تباع بقية البضائع، وقد اشـتهرت حـرفة النسخ بصورة واضحة في القرن السادس الهجري.

في استخلاص نتيجة من السياق التأريخي تصب في خدمة بحـثنا، النتيجة التي تشـع بـين ثنائية التدوين والجنون لتستقر في ثنايا نصوص التاريخ الادبي ومنها كتاب الخريدة، النتيجة الأولى المأخوذة مـن مفـردة الجنون "السياسي والاجتماعي والاقتصادي"، أصبحت النظرة عدائية للآخر الغربي"الصليبـيون، الإفرنج" الذي اصبح غازياً منتهكاً للأرض العربية بعد ان كان العربي يشـعر بالغلبـة والنصر وهو يغزو الآخر في القرن الممتدة من الاول الهجري حـتى الرابـع منه وعندما يأخذ من الاخر علومه ومن اهمها الفلسـفة والمنطق يأخذها من موقع القوة والاقـتدار فاصبـح العربي راغبا ومعرضا عنها بعد ان رفع الغرب شعار الغزو في القرون الوسطى تحت سلطة الكنيسة، فكانت ردة الفعل العربـية بـرفض الاخر والانقـطاع عنه"والاكتفاء بالعلوم العربية الصرفة، علوم القرآن، التفسير، الاصول، النحو، الحـديث، الشـعر، سـير الاولين، الغزوات الإسـلامية"[٢٣]. كما ادى التناحـر الداخلي بين الممالك والدويلات واستمرار انشـطارها لاجزاء اصغر الى انهيار مؤسسة الخلافة الاسـلامية بوصفها كياناً دينياً باستناده الى ميراث النبـوة وكياناً راعياً للثقافة من خلال دعم الخليفة وسـلطته للعلماء والادبـــاء والكتاب، نتج عن ذلك تغير منظور العامة لمفهوم الثقافة التي اصبحت حـرفة وامتهانا بـعد ان كانت فكراً وسلوكاً. ان انهيار الدولة الاسـلامية ومن ثم سلطة الخليفة شكل ضربة قاصمة للثقـافة والفكر العربيين لم يفق من وقعها العرب وصولاً الى مشارف العصر الحديث، وان ما قام به العرب في تلك القـرون من نشاط تأليفي واسع دليل على قدرة الثقافة العربية بمفهومها الاسلامي العالمي على التحـدي والصمود



في عصور الازمات والحــروب مثلما هو مؤشــر على دخول تلك الثقافة نفق النسخ والتنميط والإتباع والتقليد ذلك النفق الذي لانهاية لطوله.

ج. العمـاد الأصفهـاني الكـاتب "المثقف مرآة عصره"

هو ابو عبد الله عماد الدين محمد بن صفي الدين ابي الفرج محمد المشهور بــالعماد الأصفهاني الكاتب ولد سنة ٥١٩هـــ من بــيت اصبــهاني معروف بــالفضل والسؤدد والكتابة في القــرنين الخامس والســادس[٢٤] الهجريين، وقال ابن الفوطي ان نسبه قرشي عربي[٢٥]، وقد ظهر هذا البــيت في العهد السلجوقــي وكان وثيق الصلة بالدولة فتقــلب رجاله في الإدارة والسياســة، وكان ميزتهم التثقف بالثقافتين العربية والفارسية، مما سبق نعرف ان العماد نشأ في ظل اسرة معروفة بالثقافة مقربة من النظام السلجوقــي، اي ما يمكن ان يصطلح عليه بالمفهوم الحديث "بالارستقراطية الثقــافية" وهي طبقة اجتماعية ونخبة ثقافية تقوم على عقد شراكة مع النظام الحاكم تقــوم بتبــييض صورته وخدمته إدارياً وفكريا واحياناً تقــدم المشــورة السياســية بمقابــل الحصول على امتيازات مادية واجتماعية وثقافية كتلك التي حصل عليها العماد وهو يتقــلب في كنف الخلفاء والولاة "المقتفي لامر الله في بغداد، نور الدين محــمود ابن اتابك زنكي في دمشــق، صلاح الدين الأيوبــي في مصر"، ويفخر العماد ولايجد غضاضة من الافتخــــار بنفسه كونه قد انفق حياته في خدمة الولاة والسلاطين واتخاذ صنعة الكتابة وقــريض الشــعر وســيلة لنيل الحظوة والنفوذ والوجاهة الاجتماعية فيقــول "وكان وصولي الى بــغداد في الايام المقــتفوية، وفي ظلها المنشــأ عرفت، وفي فضلها المربــى، وفي جوارها حــــصل الامن، ووصل المن، وبــــخدمتها عرفت، وبنعمتها تعرفت، وفي جنابها حلا الجنى، وعلا السنا، واول من مدحته من الخلفاء المقــتفي (رض) خدمته في سنة اثنتين وخمسين وخمس منة، بقصيدة عقيب انكشاف كربة الحصار برحيل محمد شــاه عن بــغداد اولها:

"أضحت ثغور النصر تبسم بالظفر

وغدت خيول النصر واضحة الغرر

والقصيدة طويلة، ولقصدها فضيلة، وكانت لي بــها الى افضاله وسيلة"[٢٦].

يشير هذا المقتبس وبصورة واضحة الى علاقــة العماد بولاة الامر وبعض من خفايا شخصيته وطريقته في الكتابــة والنثر، يدل المقتبــــس على مدى تفوق صنعة الكتابة والشــعر في ذلك العصر وتحــولها الى صيد شهي على موائد الســلطان ان شــاء اكلها ملتذا منتشياً وان شاء تركها عالبا ساخطا، فلننظر الى لغة العماد وهي تقرن الفعل والفضيلة والإحسان والتعطف والتفضل للســـــلطة فيما يكون الطرف الاخر الكاتب/ المثقف/ الكتابــة قــرينا للســكون والحــاجة والذل والاســتعطاف" ظلها المنشــأ، فضلها المربــى، في جوارها حصل الامن، ووصل المن.........الخ "ولنقرأ له وهو يكرر لفظة الخدمة مقــرونة بــمنزلة الكاتب والكتابة" بخدمتها عرفت، وبنعمتها تعرفت، خدمته في

سنة...، وكانت لي بها الى افضاله وسيلة".

من الجدير بالذكر ان الحظوة عند الامراء والسلاطين لم تكن بالمطلب السهل مثلما هو الوصول الى الارستقراطية الثقافية لم تكن لتدرك الا بسعة الثقافة وغزارة الاطلاع واتقاد الذهن بالذكاء وسرعة البديهة ودقة الفهم وغيرها من الصفات التي توفرت بالعماد الكاتب وجعلته ذا حظوة عند اشهر سلاطين عصره فقد حذق في اللغتين والثقافتين العربية والفارسية وكان تلميذا نجيبا لأستاذة المدرسة النظامية في بغداد والنورية في دمشق ومن ثم صار شيخا واستاذا في هاتين المدرستين اللتين أنجبتا صفوة ذلك العصر من المبرزين في كل المجالات.

ان احداث ذلك العصر المتسارعة والأهواء المتنازعة لم تكن لتترك العماد يهنأ في كنف عيش وارف بصورة مستمرة، ففي الوقت الذي ينعم بخيارات السلطة عندما يكون جزءاً منها كان عليه ان يحمل أوزار انهيارها وتداعيها وهذا ما حصل له في كل مرة تنهار بها السلطة التي يخدمها "ولما توفي الوزير عون الدين مسموما سنة ٥٦٠ اعتقل عماد الدين في الديوان ببغداد مع من اعتقل من انصاره، فأخذ يستعطف بشعره الخليفة المستنجد بالله"[27]. وبعد ان عاش افضل اوقاته في ظل نور الدين زنكي في دمشق وصلاح الدين الايوبي في مصر اضطربت احواله في نهاية حافلة بالاحداث والصراعات والكتابة الديوانية وتميز في الصناعتين وتأليف المصنفات بعد وفاة صلاح الدين واحتدام الصراع بين ابنائه على الملك "ولم يزل العماد الكاتب على مكانته ورفعة منزلته، الى ان توفي السلطان صلاح الدين فاختلت احواله، وتعطلت اوصاله، ولم يجد في وجهه بابا مفتوحا، فلزم بيته، واقبل على الاشتغال بالتصنيف"[28] وكانت وفاته. سنة ٥٩٧هـ.

صاحب العماد الأصفهاني شخصية ثقافية وأدبية كان لها بالغ الأثر في طريقته في الكتابة النثرية ذلك هو القاضي الفاضل المتوفى ٥٩٦ للهجرة الذي يعد رائد مدرسة الصناعة اللفظية في القرن السادس الهجري والذي عدت طريقته نهجا قائما بذاته سمي باسمه واقتفى اثره في النهج والطريقة عدد من كتاب عصره ومنهم العماد الأصفهاني الذي وصف القاضي الفاضل بأنه "رب القلم والبيان، والقريحة الوقادة، والبصيرة النقادة، والبديهة المعجزة، والبديعة المطرزة"، أطلق على هذه الطريقة "مدرسة الصناعة اللفظية"[29] التي تعد اكثر تنميقاً موسيقياً وبعداً زخرفياً واهتماماً بالسجع من مدرسة السجع والبديع التي أسسها ابن العميد الكاتب المتوفى ٣٦٠، من الممكن ايجاز اهم ما يميز المدرستين باعتبار ان مدرسة القاضي الفاضل هي امتداد لمدرسة ابن العميد والإغراق فيها بالاتي:

التزمت المدرسة الاولى السجع الذي هو "اتحاد الفواصل وزنا ورويا على نسق القافية مأخوذا من سجع الناقة أطربت في حنينها، سمي بذلك لتوافق فواصله او رويها"[30].

وقد نشأ هذا النوع من الكتابة في كنف الكتابة



الديوانية التي انصرفت بكل طاقتها الى الانشاء وتنميق العبارة كما اهتمت بألوان البديع كالجناس والطباق والتورية وغيرها من المحسنات البديعية واساليب البيان كالتشبيه والاستعارة، وبلغت مدرسة السجع والبديع اوج انصرافها من الدلالة الى الزخرف اللفظي مع بداية القرن السادس الهجري وصعود مدرسة الصناعة اللفظية "ظهرت اساليب النثر المسجوع موشاة بألوان البديع الاخرى من طباق ومقابلة وتلميح وتوجيه، فضلاً عن ترصيعها بآيات القرآن، وغرر الأقوال، ومحكم الأمثال، وفرائد الشعر"، وقد وصف الدكتور شوقي ضيف هذه الطريقة "قلد الفاضل أصحاب التصنع فأحسن التقليد"[٣١].

لقد جمعت بين القاضي الفاضل والعماد الأصفهاني صداقة قوية ولقاء فكري وثقافي وسياسي وإعجاب شديد من قبل العماد جعله يقتفي اثره ويهتدي بسنته في الكتابة والاسلوب وهو بعد ذلك لا يؤلف كتاباً ويخرجه للعلن الا بعد أن يقرأه القاضي الفاضل ويشير عليه بالتصحيح او الإضافة واحياناً الاختصار ومنه كتاب الخريدة الذي نحن بصدده، وقد التزم العماد في جميع مؤلفاته بأسلوب الصناعة اللفظية تماشياً مع ما وصلت اليه الكتابة النثرية في عصره من استقرار واعتاد هذا الأسلوب اعجابا منه بشخصية القاضي الفاضل التي جعل منها أنموذجا يحتذى في الحياة والكتابة.

وقد كان التزامه بالصناعة اللفظية ذاته في مصنفاته التاريخية مثل "الفتح القسي في الفتح القدسي" الذي خلد فيه سيرة صلاح الدين الايوبي وغزواته وكتابه "البرق الشامي" المخصص لحوادث الشام من نزوله فيها حتى مغادرته، وكتاب "تاريخ آل سلجوق". والتزمها أيضاً في رسائله الإدارية منها والاخوانية.

نخلص من معاينة حياة العماد وبشكل موجز، انه كان انموذجاً للشخصية الثقافية "الارستقراطية" التي كانت ترى في الثقافة جزءاً من مؤسسة السلطة ومباركة الأخيرة ودعمها ورضاها هو ما يعطي الشرعية لوظيفة الادب فالذي تراه السلطة مناسبا هو الذي يجب ان يسود ويعمم ويبقى للتاريخ، وكل مالا ترضى عنه السلطة وتعتبره مناونا حري بأن يترك او يهمل ولا يرتفع الى مستوى الظاهرة.

وقد عاش العماد حياته في ظل شخصية ثقافية اكثر تميزا ونبوغاً وحظوة لدى السلطة وهي شخصية القاضي الفاضل فما كان منه الا ان يقتنع بالدور الثاني في الكتابة والحياة الثقافية والسياسة.

د. جمود النقد:

ليس موضوع (جمود النقد) موضوعا مستقلا بذاته بقدر ما هو نتيجة تستخلص من الفقرتين اللتين ذكرناهما حول الحياة الثقافية في القرن السادس الهجري وما اصابها من عطب بسبب التقلبات السياسة وتغير طبيعة التذوق للآداب والفنون بفعل تراكمات السياسة والاقتصاد، بالاضافة الى ما لمسناه من شخصية العماد الأصفهاني بوصفه انموذجاً للأديب والمثقف في ذلك العصر بكل ما يحمل من وعي حضاري، لقد كان من نتائج الوضع السياسي المضطرب والكوارث التي لحقت بالعالم الإسلامي

لذاك وعزوف الجماهير عن التعاطي الايجابي مع الثقافة بأشكالها المختلفة ان شاعت ظاهرة (ثقافة السلطة) التي تحدد اطر ومقاييس الثقافة العامة ومحدداتها بحسب مصالحها وعصبياتها وانحسرت بذلك "سلطة الثقافة" وتأثيرها في السياسي وتأثرها به في علاقة وان كانت غير متكافئة لصالح الأخير الا انها تملك ابعاد الثنائية الجدلية وقد كانت سائدة حتى القرن الرابع الهجري وابرز مصاديقها شخصية المتنبي وعلاقته بولاة وأمراء عصره. لقد كان من نتائج شيوع ظاهرة ثقافة السلطة ظهور نخبة ثقافية مرتبطة بها تؤسس للساكن والمهادن والشعبي على حساب المتحرك والعميق والنخبي وكانت ضحية عصر الاختلال السياسي والانحلال الاجتماعي وشيوع ظاهرة ثقافة السلطة هو النقد فلسفة وفكرا ومنهجا.

الرأي الذي طرحناه انفا ليس بعيدا عن رأي بروكلمان الذي يرجع التدهور الى السياسية والى سبب مهم اخر هو استفحال النقد اللغوي على حساب النقد الادبي الاصيل "اضمحل الادب العربي الذي كان مزدهرا في العراق في ظل سيادة العباسيين باضمحلال قوتهم السياسية، وما ارتبط بذلك من تدهور الثقافة العامة ففي الشعر تجمدت الحياة التي كان يعيشها الادباء المنطلقون في القرنين الثاني والثالث للهجرة تحت تأثير النقد اللغوي في قالب القصيدة، ذلك القالب الذي كان يغري اكثر فاكثر بمحاكاة النماذج الشعرية القديمة"[32]. ويضيف في باب اخر "ان عدوى الصنعة المتكلفة قد انتقلت من كتابة الدواوين الحكومية الى كتابة التاريخ وكثيرا ما غطت ببهرجها على وضوح العرض التاريخي"[33].

اما احسان عباس في كتابه تاريخ النقد الادبي عند العرب وهو يتحدث عن النقد في القرنين السادس والسابع الهجري "في فترات الخوف من الضياع يكثر التسجيل والتقييد ويقل النقد او يضعف صوته، وتخمد المعارك الأدبية لانتهاء الناس بمعارك تحدد البقاء او الفناء"[34]. ثم يذكر أسبابا يراها وجيهة لكساد سوق الفكر بصورة عامة والنقد الأدبي على وجه التحديد منها ما اكده حول انهيار مؤسسة المديح بوصفها الراعي الرسمي (بالمفهوم الحديث) للتنافس والمباراة في الاجادة والتفوق الشعري "ان شقة البعد بين الشاعر وحماة الشعر ورعاته قد زادت، فاصبح الشاعر يتلذذ من ناحية ويملأ وقت فراغه من ناحية اخرى بمطولات شعرية"[35]. لقد نجم عن كساد بضاعة الشعر واتجاه الجمهور نحو الالوان المحلية من الادب" الموشح، الزجل" سببا في ضعف النقد بالاضافة الى عامل مهم اخر "وكان الانحراف نحو الشكل قد وصل الى النتيجة الحتمية وهي الاهتمام بالشؤون البلاغية التي كانت تسير من قبل في معونة الحركة النقدية فلما ضعف النقد، انفصلت عنه البلاغة واستقلت واستأثرت بالاهتمام الكلي"[36]. ويذكر سببا مهما آخر يرجعه لابن خلدون في مقدمته "وصادف ذلك اشتداد الذوق الفارسي على اثر اليقظة على الشعر الفارسي نفسه فكان ان وجد ذلك الذوق طلبته في مصطلح البديع".[37] لقد سئمت الاندلس كسب



السبق في النقد الادبي من المشرق العربي في القرنين السادس والسابع وقد كان حازم القرطاجني ابـرز من ظهر في الاندلس من النقاد وكتابـه الشـهير "منهاج البلغاء وسراج الادباء" اما في المشرق فلم يظهر الا ابن الاثير المعاصر للعماد الاصفهاني وكتابه "المثل السائر" وفيه يشن حـملة هجومية على كل من يتأثر بالثقـافة اليونانية في نقد الشعر من مثل كتاب الشفاء لابن سينا" "فلما وقفت عليه استجهلته فإنه طول فيه وعرض كأنه يخاطب بعض اليونان، وكل الذي ذكره لغو لا يستفيد به صاحب الكلام العربي شيئاً"[٣٨].

وقد الف اسامة بن منقذ كتابا في "البديع" متخذا من اراء ابن رشيق القيرواني المغربي مصدرا. لقد شـكل القـرن السـادس الهجري منعطفاً في تدهور النقـد وانحداره نحو الافول والتلاشي مع نهاية القرن السابع الهجري للأسبـاب التي ذكرناها وما تلك الالتماعات النقدية المهمة التي سجلت بالدرجة الاولى للأندلسيين واهتمامهم بفنون الموشح والزجل فيما كان المشـرق يعيش في سبات نقدي الا اذا استثنينا محاولة ابن الاثير التي اختلف حول الجدة والاصالة والابتكار في افكارها. فإذا كان النقد قد جمد "المشرق العربي" وقل النقاد بشكل كبير؟ واختلف في المنتج النقدي واهميته؟ فما بال النقد في كتاب مخصص لتراجم الشـعراء والادبـاء وليس للنقد؟!.

ثانيا: المتن النصي للكتـاب

أ. العنونة:

لاشـك ان الاحـتكاك مع أي نص أيا كان ذلك النص يكون مع فضاء العنوان ليكون باب السفر او الإبحار مع رموزه ودلالاته، واول ما يواجهنا العنوان "خريدة القـصر وجريدة العصر" هو تلك الهندسـة الصوتية والموسيقية بل حتى البـصرية بـين خريدة القـصر جريدة العصر، فكانت المشاكلة بين الخاء والجيم في اول طرفي الإضافة الخريدة والجريدة وكلاهما حرف حلقـي واضح في النطق الى درجة النغمة العالية ثم تقـع الكلمة على الثانية وقـوعا تاما في الحـروف ووقعها وايقاعها، والطرف الآخر المضاف اليه بـين القصر والعصر بين حرفي القاف والعين وبالمثل فان الكلمتين تتحـدان نوعا وايقـاعا ورسـما، ان هذه الهندسـة الصوتية والغاية بـتجانس اللفظتين وايقاعهما الصارخ يشيران الى مدى الاحتفاء الكبير بالإيقاع الموسيقي والديكور المرئي للعبارات والجمل في القرن السادس الهجري، ان طاقة الصوت بـلغت قمة هيمنتها على تكوين المفاهيم وانتاج الدلالة ليس للجمل القصيرة فقـط وانما للخطاب بـصورة عامة بوصفه الجملة الكبـرى التي تتدرج تحـتها طريقـة تأليف الجمل اسلوبيا ودلاليا، وهنا لابد ان نتوقف عند الدلالة بعد الصوت فما الانجذاب والتمازج دلاليا بـين الخريدة والجريدة والقصر والعصر وهل كانت مجرد احتفال صوتي من نوع فريد ام ان هناك تواشجا دلاليا ايضا.

يقول العماد في موقف دفاعه عن تسـمية كتابـه "وسميته خريدة القصر وجريدة العصر لانها حسـناء ذات حلي وحلل، غانية تغبطها على الحسـن اقـمار

الكلل". وهنا ينقل العماد مفهوم الزينة من السمع والبصر الى الدلالة من خلال التشبيه بوصفه (اي الزينة) مفهوماً جمالياً يرتبط بالمظهر الخارجي (الحلي، الحلل) والطاقة الصوتية والبصرية تلك التي تتجسد في هسهسة الحلي ومنظر الحسناء، ويبدو ان قصة الذيول التي أشرت اليها في المبحث الاول تفعل فعلها حتى في اختيار العنوان فمنذ ان اطلق الثعالبي على كتابه (يتيمة الدهر) مشبها المذكر/ الكتاب بالمؤنث/ اليتيمة وهذا التشبيه سنة تتبع في الكتب التي جاءت بعده وحذت حذوه ومنها الخريدة. هل هذا الاحتفاء بالتأنيث على حساب التذكير يعود لعلاقة التأنيث بالحسن والزينة ورقة الطبع؟ ام تراه يعود لانقلاب ثقافي مضمر على ثقافة الفحولة، والعمود باقتراح الانثوي بديلا جماليا عن الفحولة؟ قد تكون الارجحية تنحو باتجاه الفرضية الاولى، وان كان الحس الانقلابي على ثقافة القرون الاربعة الاولى يعد منهجاً فرض نفسه ابتداءا "من منتصف القرن الخامس الهجري والقرون التي تلته وكان على الثقافة ان تتحمل.

في دلالة العنونة ايضاً سؤال حول اقتران الخريدة بالقصر والجريدة بالعصر؟ ثمة دلالة قريبة تقول ان خرائد القصور اجمل الخرائد وهذه لا تعني الباحث بقدر عنايته بالدلالة البعيدة تشير الى مدى هيمنة ما وصفناه بأنه ثقافة للسلطة على حساب سلطة الثقافة، وبذلك تفصح عنونة الكتاب عن مديح للقصر بكل ما تمثله هذه المفردة من فوقية وتعال وشموخ بالنسبة لجمهور المتلقين، وهذا المديح لثقافة القصور ليس بعيداً عن العماد الاصفهاني ابن القصور وصاحب قلمها المفوّه.

ب. المكان والزمان والعرق معيارا نقديا:

ما انفك تاريخ الأدب العالمي ينظر لهذه المفردات باهتمام بالغ، وقد اعيد انتاجها بأشكال متعددة في عصور الأدب المختلفة بوصف الادب "ظاهرة انسانية فريدة وانه يتعين تفسيرها بالرجوع الى سياقها التاريخي من خلال العلم بالتاريخ الوضعي"[٣٩]. فظهرت في القرن التاسع عشر محاولات دراسة الأدب دراسة تاريخية تكشف عن عمق تأثير التأريخ "الفكر، الاجتماع، السياسة" في النتاج الأدبي، ولم يزل للتاريخ حضوره وسطوته على دراسة الأدب حتى عصر الحداثة ومابعدها[٤٠] التي اخذت على عاتقها مراجعة منهجيات "تاريخ الأدب" وما تأسس حوله من نقد تاريخي يقوم على دراسة الإبداع الأدبي بوصفه انعكاسا لشخصية مؤلفه والظروف التاريخية التي يعيش في كنفها. غير ان الادب العربي قد عرف المنهج التاريخي في دراسة الادب، ويعود الفضل في اكتشافه للثعالبي الذي صنف كتابه يتيمة الدهر، على اساس تاريخي "القرن الرابع الهجري" ومكاني "على حسب الاقاليم والبلدان" وقد حذت الذيول التي تبعته حذوه ونهجت نهجه، ومنها كتاب الخريدة، الذي يعد مرجعاً اساسا للبحث في اتجاهات القرن السادس الادبية "شعرا / نثرا" ومن ثم الاساليب الفنية التي



تمخضت عن تلك الاتجاهات، ويعد مرجعا اساسيا في النقد الثقافي للقرن السادس الهجري وتقلباته السياسية والاجتماعية والاقتصادية وما تفرزه تلك التقلبات من مناخ ثقافي ومهيمنات فكرية مميزة، وما تلك الاهتمامات التي يوردها المؤلف لواقع كساد سوق البضاعة الشعرية في القرن السادس، واضطرار الشعراء لاستجداء القاصي والداني، الوضيع والشريف، السيد والعبد في سبيل تأمين الحد الأدنى للحياة الكريمة وحفظ ماء الوجه"[٤١]، فهو ان اراد ان يقيم شاعرا من الشعراء ويقيمه بغلاء شعره في سوق المديح فيقول مثلاً "راج سعر شعره"[٤٢] او في ترجمته للقيسراني وابن منير الطرابلسي اللذين كانت لهما نقائض ومساجلات شعرية "فكأنهما جرير العصر وفرزدقه"[٤٣]، يقول عن شعرهما "وشى بالشام عرفهما، ونشا عرقهما، وكثر رياشهما، وتوفر معاشهما، وعاشا في غبطة، ورفعة وبسطة"[٤٤] وهذه الاشارات تدل على التدهور الذي وصل اليه الشعر الذي تدنى ليكون بضاعة للبيع والشراء.

اشارات اخرى تؤسس للقاء حميم بين الشعر والنثر واستعادة الاخير لمكانة مركزية في ثقافة هيمن عليها الشعر في القرون السابقة، فالذي يلاحظ في اغلب التراجم ان شعراء ذلك العصر يجيدون النثر ويهتمون به ومكاتباتهم تشير بوضوح الى انهم قد ينثرون البيت الشعري او ينظمون النثر في مكاتباتهم، كالذي اورده في ترجمته للغزي بقوله: "وله في خطبة الف بيت جمعها من شعره يصف بها حاله نثرا"[٤٥].

في المجلد الثاني من الخريدة الذي خصصه العماد لشعراء المعرة ومنبج وديار بكر وربيعة نجد تركيزه على الاسر الشعرية، يقول الدكتور شكري فيصل "انه يتحدث عن اسر كاملة فشا فيها الشعر، وتوارثت نسجه وقوله، واخذه الناشئ المحدث عن الكبير المتقدم،..... فإذا نحن امام مجموعات من الشعر ذات لون معين، وامام مجموعة من الشعراء لا تربطهم قرابة الادب فحسب وانما تربطهم قرابة النسب"[٤٦].

وقد دعا هذا الاهتمام بالانساب الشعرية محقق الكتاب لاقامة جداول ومخططات بالاسر التي تناولها العماد في ترجماته حتى يبين للقارئ صلة القرابة بين الشعراء والبيوتات والأسر الشعرية، وفي هذا القسم من الخريدة نلاحظ تضاؤل اللحمات النقدية الى درجة كبيرة مع تضخم في الاهتمام بأنساب الشعراء، والامثلة على ذلك كثيرة نورد منها يقول في بني سليمان التنوخيين" هم من البيت القديم، والمجد الصميم، ومازالوا القضاة بالمعرة، القصاة من المعرة "بكسر العين" ومنهم ابو العلاء الشاعر المفلق........... وكان سليمان بن احمد بن سليمان جد ابي العلاء قاضي المعرة في سنة تسعين ومائتين، ثم بعده ولده محمد ابو بكر، ثم بعده ولده سليمان، ثم عبد الله ابو محمد ولده وهو والد ابي العلا.... الخ"[٤٧]. على هذا المنوال موليا هذه المسألة جُلّ عنايته جاعلا العرق او المحتد ميزانا للتفاضل في قول الشعر. فضلا عن ما ذكرناه هنالك اشارات موضوعية فنية عن شعر القرن السادس الهجري منها شيوع



ظاهرة الشعر الساخر والفكاهي، وجعل الشعر ذاته وعلومه" العروض، البلاغة، مجالا للسخرية والتندر، ظاهرة المطولات الشعرية منها والنثرية المبالغ فيها هي الاخرى ظاهرة واضحة للعيان، ظاهرة الغزل بالغلمان وانتشارها على حساب الغزل بالمرأة هي الأخرى ظاهرة لافتة، ولم اجد في الاجزاء الثلاثة التي خصصت للقسم الشامي ترجمة لشاعرة او اديبة. فأين كانت المرأة الشامية من الأدب؟ واين ذهب الجواري اللواتي كن يملأن الأصقاع؟؟!!.

نقد الشعر:

أ.سلطة المعنى:

اول ما يلفت النظر في الاشارات النقدية التي وردت في كتاب الخريدة ذلك الاهتمام بالمعنى على حساب القضايا النقدية الاخرى، ولو اقتربنا من الاحصاء لوجدنا اتساع المواقع التي يخص بها المعنى بالذكر من دون غيره، ففي ترجمته للأديب الغزي فقط نجد انه قد ذكر المعنى "ثماني مرات" وهذا العدد كبير اذا اخذنا تلك المقتطفات اليسيرة التي يعلق فيها العماد على الاشعار التي يوردها، ولنلاحظ بعضا من تلك الاشارات، يقول في شعر الغزي" اتى بكل معنى مخترع،،"[٤٨]. ثم يقول في ما فيه جناس بين الاسم والاسلوب الشعري "الغزي حسن المغزى، وما يعز من المعاني الغر له يعزى، يعنى بالمعنى، ويحكم منه المبنى"[٤٩]. ثم يقول في بيتين للغزي "وسمعت للغزي في غلام سريع بيتين، لم اسمع بأظرف من معناهما، والبيت الاول منهما دخل في شفاعة الثاني"[٥٠]. في الموقع نفسه يقول في الحديث عن شعره (العماد) "وسألني بعض اصدقائي ببغداد ان اعمل في معناه شيئا بديها"[٥١]، ويقول ايضا في الحديث عن شعره في اثناء ترجمته للغزي الذي كان من اشهر شعراء عصره في الشام وكأنه يقارن نفسه بالمبرزين في عصره، او انه قصد اجراء ترجمة لنفسه وشعره كإجراء توثيقي خشية ان لا يترجم له احد من بعده، هذا بالاضافة الى اهمية ان ينقد العماد نتاجه بنفسه، ومن الجدير بالاشارة الى ان نقد الشاعر او الكاتب لنتاجه، وهل هو جائز او ممكن؟ سؤال يطرح في الوقت الراهن، وكتب التراث حفظت لنا هذا النوع من النقد حيث يكون المنتج مرسلاً ومستقبلا لنتاجه في الوقت ذاته.!، وفي العودة الى مسألة المعنى يقول العماد عن شعره"وانا شبهته بالغبار (اي الشيب) في موضوع آخر واظن اني ابتكرت المعنى، وهو من قصيدة طويلة:

"وما مشيب المرء الا غبرة

تعلقت من ركض عمر قد غبر"[٥٢].

ويقول في شعر ابن منير الطرابلسي او بالأحرى يسأل عن الشاعر اذ لم يتسن له اللقاء بالشاعر لانه كان بالعراق والشاعر بالشام: يسأل "فاحكم لنا كيف كان في الشعر، وهل كان قادراً على المعنى البكر"[٥٣]. ويقول عنه في مواقع اخرى "لقد ابدع في المعنى، فأحسن ما انشدني بهذا المعنى، ومن قطعة رقيقة، غريبة المعنى دقيقة"[٥٤]. ويقول في ترجمة القيسراني "وفي قوله وقد احسن في الصنعة والمعنى"[٥٥]. بعد

هذه الامثلة نسأل لماذا هذا الاهتمام بالمعنى على وجه الخصوص؟ هنالك جوابان: الاول هو الاهتمام بالجناس "موسيقى الصوت" كالذي اوردته في الامثلة من المجانسة بين "الغزي والمغزى والمعنى الذي له يعزى، وبين المعنى والمبنى" ونلاحظ انه ينعت المعنى بنعوت منها" اظرف، احسن، الاختراع، الابتكار، البداهة"ولا يعلل سبب هذا الظرف والابتكار والاختراع، ولا نعرف هل المعنى هو المرجع والموضوع "في الشيب" على سبيل المثال، هل معنى الشيب مخترع؟ ام الخاصية الاسلوبية لبناء الجملة الشعرية هي ما يجعل المعنى مميزا او مخترعا؟ يسعفنا الدكتور احسان عباس برأي مهم حول الاهتمام بالمعنى في القرن السادس الهجري وتفوقه على القضايا البلاغية والنقدية الاخرى في اثناء حديثه او نقده لكتاب المثل السائر لابن الاثير، الكتاب الذي يعد اهم منجز في النقد صدر عن المشارقة في القرن السادس الهجري فيقول "لا نستغرب ان يكون ابن الاثير الناقد شديد الانجذاب الى المعاني الذهنية، وانه يفضلها على الصور الشعرية، وها هو حين يدعو الى المفاضلة بين المعاني المتباعدة يقابل بين صورة امرئ القيس:

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا

لدى وكرها العناب والحشف البالي

وبين حكمة النابغة:

ولست بمستبق اخا لاتلمه

على شعث اي الرجال المهذب

فيفضل بيت النابغة من جهة المعنى لانه تضمن حكمة تعرب عن تجربة الاخوان فيتأدب بها الغر الجاهل.......... وبالتالي رفع نتاج "الفكر الدقيق" على الصورة لم يكن خطراً على مهمة الشعر، بل كان خطراً على اهم ركائز الشعرية وهي "الصورة" التي لم يستطع ابن الاثير ان يرى فيها وصفا مبتدعا، لانه لا يريد الا معنى مبتدعاً"[٣١]. لقد استعنت بهذا المقتبس الطويل من كتاب الدكتور احسان عباس لندلل او لنجيب عن سؤال الاهتمام بالمعاني في الشعر على حساب البناء الشعري واهم مرتكزاته وهي "الصورة الشعرية". ان عطف رأي ابن الاثير المتوفى ٦٣٧ قد يكون فيه تجنٍ على العماد الاصفهاني الذي لابد من دراسة نتاجه في جميع مؤلفاته للوقوف على آرائه بشكل مخصوص بعيداً عن مفهوم التأثر، لكن ما يسوغ هذا العطف هو الاهتمام البالغ الذي اولاه العماد للمعنى على حساب جميع المصطلحات والمفاهيم البلاغية والنقدية التي احالتنا الى ابن الاثير وهو المعاصر للعماد الاصفهاني، وقد كان يشهد لابن الاثير في عصره بالتقدم وسمو المنزلة في الادب والنقد، وكانت آراؤه محط اعجاب وتقدير من أدباء عصره، وقد يكون ما جاء في كتاب الخريدة في تفضيل المعنى ايماناً بفكرة او منهج راج واشتهر في القرن السادس الهجري.

ب. الثنائيات الزخرفية:

الظاهرة المهمة الاخرى في اللمحات النقدية في

كتاب الخريدة هي تأسيسها على شكل ثنائيات من مثل (شعر/نظم) و(معنى/مبنى) و(قطعة/صنعة) (قصائد/قلائد) وان نحن فتشنا عن صفة ننعت بها تلك الثنائيات كأن تكون ثنائيات ضدية او اسلوبية او فنية لن نجد أيا من ذلك فنكتفي بنعت تلك الثنائيات بالزخرفية يأتي بها العماد للمجانسة اللفظية والموسيقية لا غير، ومن الممكن ان نصف تلك الثنائيات بأنها مدحية، اذ هي ليست بأي حال اشارات نقدية الهدف منها تلمس جماليات الشعر وتقنياته الاسلوبية بقدر ما هي الفاظ متجانسة جاءت في كتاب مخصص للتراجم لمؤلف ظل طوال حياته يتقن فن التودد والمراعاة وحسن مخاطبة الاخر وهذا ما نطلق عليه في عصرنا الراهن 'بالدبلوماسية، التي يتقنها كاتب يجيد فن اكتساب الاصدقاء واسترضاء الولاة لطول ممارسته لحرفة 'كاتب الولاة والسلاطين'. ولنر كيف يستخدم العماد تلك الثنائيات في نصه، على سبيل المثال:

في ترجمته لابن منير الطرابلسي يقول 'شعره ككنيته حسن، ونظمه كلقبه مهذب، ارق من الماء الزلال، وادق من السحر الحلال، واطيب من نيل الامنية، واعذب من الامان من المنية"(٨٧). ويقول في ترجمته للقيسراني 'وقد قصد بقصائده، ووفد بفرائده، واسترفد بفرائده' ويقول في ترجمته لاسامة بن منقذ 'تعجب من مقاصد هذا الكلم، وتعرض لموارد هذا الحكم، واقض العجب كل العجب، من غزارة هذا الادب، ولولا ان المداد افضل ما ترقم به صحائف الكتب، لحررت هذه الابيات بماء الذهب"(٨٨). وقد يبلغ احيانا حد الفكاهة وهو يذكر تلك اللمحات (الزخرفية/ المدحية)في ترجمته للشعراء، يقول في ترجمته لابن منير الطرابلسي "كان مغوارا على القصائد يأخذها ويعول في الذب عنها"(٨٩) فليس هناك اكثر فكاهة من تشبيه لحظة الاتقاد الشعري التي هي لحظة تأمل دافق ووجد صوفي وعرفاني بالحرب والاغارة والهجوم المسلح. وقد يشير الى ملمح اسلوبي ثم يكسيه طابعا زخرفيا يبرز زينته ويطمس تفرده، في ترجمته للحصفكي يقول 'وللحصفكي هذا البيت المقبول المقلوب، الذي تتقلب نحوه القلوب:

اليف الشتات شتيت الاليف
بعيد القرين قرين البعاد(٩٠)

فهو وان المح الى شعرية القلب في هذا البيت الا انه جعلها تبدو وكأنها تتمة زخرفية

واظن ان في هذه الامثلة المنتقاة ما فيه الكفاية لتبيان الطبيعة الزخرفية لتلك الثنائيات التي يحفل بها كتاب الخريدة وفيها يردف جودة الشعراء لجودة الكنية، وجودة النظم لجودة اللقب، ومن الجدير بالذكر ان في كتاب الخريدة احتفاء بمصطلح "النظم" احتفاء يفوق او يضاهي مصطلح الشعر وذاك دليل على مستوى الضبابية الذي وصل اليه مفهوم الشعر في ذلك العصر حتى بات يقرن بالنظم بل يتفوق الأخير على الشعر في ميدان العناية والاهتمام، اما تلك المجانسة الصوتية بين 'القصد والقصائد، والرفد والفرائد' فتحيلنا الى العنونة واهميتها في الاضاءة والكشف على نص العماد باكمله.



ت. اشارات متفرقة:

لا يخلو الكتاب من اشارات متفرقة هنا وهناك تلمح الى رأي في اسلوب او صورة شعرية يدلي العماد بدلوه في الحديث عنها، هذه الاشارات المتفرقة التي تلمح فيها ظلالا للتحليل النصي لا ترتفع الى مستوى الظاهرة في الكتاب بل هي اشارات من هنا وهناك تناثرت على جسد الخريدة ويبدو انها جاءت عفو الخاطر والقريحة للمؤلف ومن تلك الاشارات في تعليقه على احد ابيات الاديب الغزي:

"كالشمع يبكي ولا يدري اعبرته

من صحبة النار ام من فرقة العسل"

"وروى بعضهم من حرقة النار او من فرقة العسل محافظة على التجنيس اللفظي وانا ارويه من صحبة النار للتطبيق المعنوي"[11].

ومن تلك الاشارات ايضا ما يشير الى باب مصطلح السرقات الشعرية "سمعت الامير مؤيد الدين اسامة بن منقذ في دمشق سنة احدى وسبعين وهو يذكره وجرى حديث شعر بن مكنسة المصري وقوله:

لا تخدعنك وجنة محمرة

رقت ففي الياقوت طبع الجامد

فقال من هذا اخذ ابن منير حيث يقول في قصيدة له:

خدع الخدود يلوح تحت صفاها

فحذارها ان موهت بحيائها

تلك الحبائل للنفوس، وانما

قطع الصوارم تحت رونق مائها"[12].

ومن الاشارات الاخرى على الاخذ ايضا: "ذكر لي كمال الدين انه كان اذا اعجبه بيت له عمل عليه قصيدة وادعاه لنفسه. واجتمع هو والابيوردي وهو لا يعرف ابن مسهر فجرى حديث ابن مسهر وانه سرق بيت الابيوردي فقال ابن مسهر بل الابيوردي سرق شعري"[13]. ورأي لدى ان باب السرقات قد شرع على مصراعيه في عصور الاتباع والتقليد لان التشابه "الاسلوبي" كان يوفر مادة مكثفة للنقاد في التمحيص والقول بالسرقة وانواعه.

الاستنتاجات:

١ ـ كتاب خريدة القصر وجريدة العصر للعماد الاصفهاني الكاتب يعد المصدر الرئيسي لتراجم الشعراء في القرن السادس الهجري وحسبه بذلك اهمية وهو يوثق الادب العربي شعرا ونثرا على طوال قرن ويزيد اذ ترجم لبعض من شعراء القرن الخامس الهجري ايضا، وقد قسم كتابه الى الاقاليم الاسلامية المختلفة مقتفيا نهج الثعالبي في كتابه يتيمة الدهر الذي ترجم فيه لشعراء القرن الرابع الهجري، وقد قسم كتابه بحسب الاقاليم مبتدعا منهجا في دراسة الادب عرف فيما بعد بالمنهج التاريخي لدراسة الادب ونقده.

٢ ـ لايعد كتاب الخريدة كتابا نقديا بالمعنى المعرفي والمنهجي للكلمة وانما هو كتاب في تاريخ الادب يزود المتلقي بشفرات نقدية عامة ينطلق منها الناقد او الباحث للتعمق في تتبع المزاج الثقافي والفكري للقرن

السادس الهجري، ومن ثم تلمس المقتربـات النقـدية لذلك العصر (ادبـيا وثقـافيا) شـعريا ونثريا، وهناك ظاهرة اشرنا اليها في هذه الاوراق وتستحق التمحيص النقدي الرصين وهي ظاهرة انهيار السدود بين الشعر والنثر، فالشعراء ناثرون وبالعكس، فالشـاعر يضمن خطبته او مكاتباته شعرا ونثرا، وتارة يستهوي بعضهم نثر الابيات الشعرية او نظم النثر، وتارة تكون المقامة مجالا للدمج واللقـاء بـين الجنسـين مثل مقـامات الحصفكي وخطبه التي اشـتملت على حـكمة وقـص وشعر.

٣ــ لقد جاءت اللمحات النقـدية في كتاب الخريدة على شكل ثنائيات زخرفية قصد بها الزخرف الاسلوبي الذي تميزت به مدرسة السجع والبـديع في النثر التي اعطت ألوان البديع اهمية قـصوى في النص النثري الفني الذي اضحـى صدى للكتابـة الديوانية في ذلك العصر.

٤ــ لا يخلو الكتاب من اشارات متفرقة حول توجيه لفظة هنا او الاشارة الى ملمح بلاغي هناك او الاشارة الى بعض من مباحث السرقات الشعرية التي استشرت في ذلك العصر، وجميع هذه الاشـارات لا يمكن عدها من باب النقد.

الهوامش

١ـ خريدة القـصر وجريدة العصر، الشـام، تحقـيق شـكري فيصل، /٣

٢ـ الخريدة / القسم العراقي/ المجلد الاول/ ٨٢

٣ـ المصدر نفسه/ ٨٩

٤ـ المصدر نفسه/ ٨٩

٥ـ المصدر نفسه/ ٧٩

٦ـ المصدر نفسه/ ٩٠

٧ـ ترجمة العماد في وفيات الاعيان ٥ /١٤٨

٨ـ معجم الادباء١٣ /٢٣

٩ـ الخريدة/ القسم العراقي/ ٧٤

١٠ـ ينظر خريدة الشام/ مقدمة المحقق/ ٦

١١ـ وفيات الاعيان٥/١٣٨

١٢ـ خريدة الشام/ مقدمة المترجم/٥

١٣ـ ينظر معجم الادباء/١٣/٢٣/ وفيات الاعيان ٥/١٤٩

١٤ـ الوافي بالوفيات/الصفدي ١/٥٧

١٥ـ خريدة العراق/ مقدمة المحقق/ ٨٤

١٦ـ خريدة الشام/ ٦

١٧ـ مطلع باب ذكر محاسن فضلاء الحجاز واليمن/٦

١٨ـ العبر في اخبار من غبر / الحافظ الذهبي٤/٢٤٣

١٩ـ نفسه٤/٢٤٣

٢٠ـ تاريخ العراق في العصر السلجوقي ٤١٠/٤١١
٢١ـ نقلا عن كتاب الشعر العراقي في القرن السادس الهجري/ مزهر عبد السوداني/١٢
٢٢ـ وفيات الاعيان٢/ ٣٢١
٢٣ـ فقد كانت كتب الفلسفة والنحلق تحرق علنا امام اعين الناس
٢٤ـ خريدة العراق/ ١٠
٢٥ـ المصدر نفسه/ ١٠
٢٦ـ نفسه / ٣٥
٢٧ـ المصدر نفسه/٣٦
٢٨ـ معجم الادباء ٣٧/١٣
٢٩ـ النثر الفني لدى عماد الدين الاصفهاني /٢٧
٣٠ـ المصدر نفسه/ ٣٠
٣١ـ نقلا عن النثر الفني لدى عماد الدين الاصفهاني/٢٧
٣٢ـ تاريخ الادب العربي/ بروكلمان/ ٤٦/٤
٣٣ـ المصدر نفسه ٤٦/٤
٣٤ـ تاريخ النقد الادبي عند العرب/ ٥٠٢
٣٥ـ المصدر نفسه/ ٥٠٤
٣٦ـ تاريخ النقد الادبي عند العرب/ ٥٠٤
٣٧ـ المصدر نفسه/٥٨٥
٣٨ـ المصدر نفسه/٦٠٨
٣٩ـ اتجاهات في النقد الادبي الحديث/ مجموعة من المؤلفين/ ٢٢١
٤٠ـ ينظر نظرية التلقي وتجديد تاريخ الادب/ سعيد الفراع/ مجلة عالم الفكر، المجلد ٣٩.
٤١ـ ينظر ترجمته للأديب الغزي/ المجلد الاول٤/ ٦٤
٤٢ـ ترجمة الاديب الغزي١/ ٤
٤٣ـ ترجمة ابن منير الطرابلسي ١/ ٩٧.
٤٤ـ المصدر نفسه/ ٧٩
٤٥ـ ترجمة الغزي١/ ٣
٤٦ـ خريدة الشام٢/ ٤
٤٧ـ المصدر نفسه ٢/ ٢٤
٤٨ـ ترجمة الغزي١/ ٣
٤٩ـ الترجمة١/ ٤
٥٠ـ الترجمة١/ ٢٩
٥١ـ الترجمة١/ ٢٩
٥٢ـ ترجمة الغزي١/ ٥٩
٥٣ـ ترجمة ابن منير الطرابلسي
٥٤ـ الترجمة ٨٢
٥٥ـ ترجمة الاديب القيسراني١/ ٩٧
٥٦ـ تاريخ النقد الادبي عند العربي٦٠٨/ ٦٠٩
٥٧ـ الترجمة١/ ٧٩
٥٨ـ ترجمة اسامة بن منقذ١/ ٥٠١
٥٩ـ الترجمة ١/ ١٠٢
٦٠ـ ترجمة يحيى بن سلامة الحصفكي ت٥٤١/ ٢/ ٢٨٦
٦١ـ الترجمة١/ ٧
٦٢ـ الترجمة١/ ٧٧
٦٣ـ ترجمة ابي الحسن علي بن مسهر الموصلي/ ت ٥٤٣/ ٢٧٥



المصادر والمراجع:

١. اتجاهات في النقد الادبي الحديث/ مجموعة من المؤلفين/ ت محمد درويش، دار المأمون للطباعة والنشر/ بغداد/ ٢٠٠٨/ ط١

٢. تاريخ الادب العربي / كارل بروكلمان/ نقله الى العربية/ رمضان عبد التواب/ الجزء الخامس/ دار المعارف بمصر ١٩٧٥

٣. تاريخ بغداد/ الخطيب البغدادي/ مطبعة السعادة/ مصر ١٩٣١

٤. تاريخ النقد الادبي عند العرب/ احسان عباس/ دار الشروق للنشر والتوزيع/ رام الله/ الطبعة الرابعة/٢٠٠٦.

٥. خريدة القصر وجريدة العصر/ للعماد الاصفهاني ت٥٩٧/ قسم شعراء الشام/ تحقيق الدكتور شكري فيصل/ المطبعة الهاشمية بدمشق/ ١٣٥٥/١٩٥٥

٦. خريدة القصر وجريدة العصر/ العماد الاصفهاني/ القسم العراقي/ مقدمة المحققين/ محمد بهجة الاثري، جميل سعيد،/ مطبعة المجمع العلمي العراقي/ ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م

٧. الشعر العراقي في القرن السادس الهجري/ مزهر عبد السوداني/ دار الشؤون الثقافية العامة/ بغداد/ ١٩٨٠

٨. العبر في اخبار من غبر/ الحافظ الذهبي/ ت١٣٤٧/ تحقيق فؤاد السيد/ سلسلة التراث العربي/سلسلة تصدرها دائرة المطبوعات والنشر/ الكويت/ ١٩٦١

٩. معجم الادباء/ ياقوت الحموي/ ١٢٢٩/ سلسلة المطبوعات العربية/ مكتبة القراءة والثقافة الادبية/ القاهرة/ بدون تحقيق او تاريخ/ الجزء التاسع عشر.

١٠. الوافي بالوفيات/ صلاح الدين الصفدي/ خليل بن ايبك الصفدي/ ت ٧٦٤ تحقيق احمد الارناؤوط ـ تركي مصطفى/ دار احياء التراث العربي/ بيروت لبنان

١١. وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان/ ابن خلكان/ ت ٦٨١/ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد/ مكتبة النهضة/ الطبعة الاولى/ ١٣٦٧ـ١٩٤٨

١٢. نظرية التلقي وتجديد تاريخ الادب/ سعيد الفراع/ مجلة عالم الفكر/ الكويت/ المجلد ٢٠١٠/٣٩

١٣. النثر الفني لدى عماد الدين الاصفهاني/ عبد الرحمن عمر حسين/ رسالة ماجستير/ اداب بغداد ٢٠٠٥

بغداد عاصمة الثقافة العربية ٢٠١٣

١١٥

المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٣

النحو الصوفي



أ. د. حسن منديل حسن العكيلي
جامعة بغداد/كلية التربية للبنات

المقدمة

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيد الأنام محمد، القائل، (أعوذ بـالله من علم لا ينفع)اللهم انا نسألك علما نافعاً ويقـينا صادقـا، ولا تجعلنا نتشـاغل بـعلم لا ينفع، أو علم لا يرضيك... وعلى آله الطاهرين وصحبه المنتجبين الى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً وبعدُ.

إن التجربة الروحية في الإسلام ميدان واسع يزخر بألوان شتى من العقائد والفلسفات جاء بها الإسلام وأقرّها القرآن الكريم، وأكدتها السنة النبوية، وتبلورت في حياة الصحابـة رضوان الله عليهم. حتى اتسمت بالفرار من الدنيا والصروح المادية، والانقطاع عن الناس واعتزال الحياة ثم تطورت إلى التصوف المعروف، وقد ضمنت فيما بعد أشتاتاً من الثقـافات الأجنبـية عن طريق الترجمة والإختلاط المباشر بالأديان والفلسفات القديمة[1].

إن نشأة العلوم الإسلامية ومنها علوم العربيــة في ظل هذا الجو الروحي الإســلامي جعل هذه العلوم تتأثر بالجو الروحي العام الســائد بــين المســلين لا ســيما الطوائف الأولى من علماء العربيــة، ولدى المتصوفة فيما بعد.

من هنا تتبيّن أهمية دراسة اللغة العربيــة في ضوء التراث الفكري الإسلامي لارتباطها به ارتباطاً لا انفصام له، إلا إنها فُصلت عنه لدى الدارســـين المتأخرين والمعاصرين في ظل الحــضارة المادية الغربيــة التي اجتاحت المسلمين.

والله الموفق والهادي إلى الرشـــاد والعصمة، أستعيذه من خطأ الجنان قبل خطأ اللسان. قال الجاحظ: ((من ألف فقد استهدف، فإن أحسن فقد استشــرف وإن أساء فقد استقذف))[2]. والحمد لله رب العالمين.

تمهيد:

الفلسفة الصوفية اللغوية:

يرى الصوفية أن ثمة علاقة اشتراك بين الله تبارك وتعالى والعالم في ظواهر لغوية كثيرة في المســتويات اللغويــة كلهــا: التركيبــي والصرفــي والــدلالــي والصوتي،أما في المســتوى الصوتي فيرون (أن هناك توازياً بين مراتب الوجود والأســماء الإلهية من جهة وبينها وبــين حــروف اللغة من جهة أخرى، وأرقــى مراتب الوجود: (العقل الأول أو القــلم) ثم تنتقــل من الصفاء والنورانية إلى الكثافة والظلمة بــنفس القــدر الذي تترتب به حروف اللغة في جهاز النطق الإنســاني بدءاً من التحرر الكامل للهواء الذي يصدر عنه الصوت دون أي احــتكاك أو ضيق في مجرى النفس، وانتهاء إلى حروف الشفتين اللتين هما آخر المخارج.

وهكذا تتوازى الأسماء الالهية مع مراتب الوجود مع حروف اللغة، ثمانية وعشرون اسماً توازي ثمانيا وعشــرين مرتبــة وجودية، توازي بــدورها ثمانية وعشرين حرفاً هي حــروف اللغة وهذه كلها تتوازى مع منازل القمر الثماني والعشرين.

لكنها ليست هي حروف لغتنا الإنســانية، بــل هي أرواح وملائكة تســمى بأســماء هذه الحــروف التي نعرفها، وهي التي تحــفظ الأســماء الإلهية ومراتب الوجود المرتبطة بها. فهي بــاطن الأســماء ومراتب الوجود التي تمثل ظاهر هذه الأرواح الحروف.

أما لغتنا البشرية المنطوقة والمكتوبــة فهي تمثل أجســاد هذه الحــروف والأرواح وصورها الظاهرة. وحــيث يريد الصوفي أن يؤثر في مرتبــة وجودية يستدعي صورة الحــرف في خياله، وهذه تســتدعي بدورها روح الحرف والاسم الالهي الذي يحفظه روح هذا الحرف. وعلى ذلك يمكن إقامة التوازي بين اللغة الالهية واللغة الانسانية على مستوى الحــروف على النحو الآتي:

حروف اللغة الالهية// الأســماء الالهية ومراتب الوجود// اللغة الإنسانية فحــروف لغتنا الإنســانية ليست إلا صوراً حسية لارواح الحروف الإلهية[3].

يتبين أن الصوفية استندوا في مباحــثهم اللغوية إلى الفلسفة الروحية. وهي فلســفة تنأى عن الأصول العقــلية التي اســتند إليها علماء اللغة والنحــو في



دراساتهم، لا سيما المتأخرين، واصبحت الأهداف تعليمية دنيوية، فعزلت العلوم عن مصدرها الحقيقي لذلك لا نجد إبداعاً حقيقياً إلا لدى العلماء الذين يحملون تلك الأهداف السامية.

فالأصول الأولى تربط كل شيء بالجانب الروحي الغيبي المصدر الرئيس للعلوم كلها وهو الله تبارك وتعالى. فيرون أن ((لكل اسم الهي روحانية ملك تحفظه وتقوم به، لها صور في النفس الإنساني تسمى حروفاً في المخارج عند النطق، وفي الخط عند الرقم... وتسمى هذه الملائكة الروحانيات في عالم الأرواح بأسماء هذه الحروف، فلنذكرها على ترتيب المخارج حتى تعرف رتبتها.

فأولهم ملك الهاء، ثم الهمزة وملك العين المهملة وملك الحاء المهملة وملك الغين المعجمة..)) وهكذا[٥].

وهذا يذكرنا بترتيب الحروف لدى الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي كان ولياً من أولياء الله كما ذكرت المصادر وكما أشرنا. والذي اكتملت على يده علوم العربية، كان ينطلق من تلك الأسس حتى أن بعضهم، يرى أن نظام التقليبات الذي وضعه لحصر جذور اللغة العربية، هو نظام كان يستخدمه الروحانيون من المسلمين. هكذا كان مصدر العلوم والله أعلم.

يعتمد الشيخ ابن عربي ــ وهو من كبار الصوفية ــ على القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، فضلاً عمّا يفتحه الله عليه من العلوم في نظرته إلى اللغة. يقول في قوله تعالى: (وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ)[٦] وقوله تعالى: (وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا)[٧] وقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (أوتيت جوامع الكلم)[٧].

تلقى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (عند الله تعالى كلمات العالم بأسره من غير استثناء شيء منه البتة فمنه ما ألقاه بنفسه كأرواح الملائكة وأكثر العالم العلوي...)[٨]، ثم يذكر كلاماً روحياً غريباً، عسير الفهم الا على شيوخ التصوف. إلا أنه في نص آخر ــ رأيت ذكره على طوله لأهميته ــ يدل على دقة فهمه للغة واسرارها الروحية قلما نجده لدى كبار علماء اللغة، قال: (فبعد فهم جوامع الكلم الذي هو العالم الأحاطي والنور الإلهي الذي اختص به سرّ الوجود وعمد القبة وساق العرش وسبب ثبوت كل ثابت محمد صلى الله عليه وآله وسلم فاعلموا وفقكم الله أن جوامع الكلم من عالم الحروف ثلاثة: ذات غنية قائمة بنفسها، وذات فقيرة إلى هذه الغنية غير قائمة بنفسها ولكن يرجع منها إلى الذات الغنية وصف تتصف به يطلبها بذاته فإنه ليس من ذاتها إلا بمصاحبة هذه الذات لها فقد صحّ أيضاً من وجه الفقر للذات الغنية القائمة بنفسها كما صحّ للأخرى ذات ثالثة رابطة بين ذاتين غنيتين أو فقيرتين أو ذات فقيرة وذات غنية.

وهذه الذات الرابطة فقيرة لوجودها بين الذاتين ولا بد فقد قام الفقر والحاجة بجميع الذوات من حيث افتقار بعضها إلى بعض وإن اختلفت الوجوه حتى لا يصح المعنى على الإطلاق إلا لله تعالى الغني الحميد من حيث ذاته، فلنسمّ الغنيّة (ذاتا)، والذات الفقيرة: (حدثاً)، والذات الثالثة: (رابطة)، فنقول، الكلم محصور في ثلاث حقائق، ذات وحدث ورابطة: وهذه

الثلاث جوامع الكلم فيدخل الثلاث تحـــت جنس الذات أنواع كثيرة من الذوات، وكذلك تحـــــت جنس كلمة الحدث.. والرابطة..

وإن شئت ان تقــيس على ما ذكرناه فانظر في كلام النحويين وتقسيمهم الكلم الى الاسم والفعل والحــرف وكذلك المنطقــيين فالاســـم عندهم هو الذات عندنا، والفعل عندهم هو الحدث عندنا، والحــرف عندهم هو الرابطة عندنا.

وبعض الأحداث عندهم كلها أسماء كالقيام والقُعود والضرب وجعلوا الفعل لكل كلمة مقيّدة بــزمان معين. ونحن إنما قصدنا بالكلمات الجري على الحقائق بما هي عليه فجعلنا القيام وقام ويقوم وقم حدثاً، وفصلنا بينها بالزمان المبهم والمعين. وقد فطن لذلك الزّجّاجي فقال: والحدث: الذي هو القيام مثلا هو المصدر يريد هو الذي صدر من المحدث وهو اسم الفعل يريد أن (القــيام) هذه الكلمة اسم لهذه الحركة المخصوصة من هذا المتحرك الذي بها سمي قائماً فتلك الهيئة هي التي سميت (قياما) بالنظر إلى حال وجودها، و (قــام) بــالنظر إلى حــال انقضائها وعدمها، و (يقوم) و (قم) بــالنظر إلى توهم وقوعها، ولا توجد أبداً إلا في متحرك فهي غير قــائمة بنفسها...

والفعل يريد لفظه: قام ويقوم، لا نفس الفعل الصادر من المتحرك قــائما مثلاً مشتقــة منه الهاء تعود على لفظة اسم الفعل الذي هو القيام مأخوذا يعني قام ويقوم من القيام لأن النكرة عنده قبل المعرفة والمبــهم نكرة، والمختص معرفة، والقــيام مجهول الزمان، وقــــام مختص الزمان، ولو دخلت عليه أن ويقــــوم مختص الزمان، ولو دخلت لم وهذا مذهب من يقول بالتحــليل انه فرع عن التركيب وان المركب وجد مركبــاً، وعلى مذهب من يقــول بــالتفريق وأن التركيب طارئ وهو الذي يُعضد في باب النقل أكثر فإن الأظهر أن المعرفة قبل النكرة عند المحققين وإن كان لهؤلاء وجه، ولكن هذا أليق، وأما نحن ومن جرى مجرانا ورقى مرقــانا الأشمخ فقرضنا أمراً آخر ليس هو قول أحدهما مطلقاً إلا بنسب وإضافــات ونظــر إلى وجــوه مــا يطول ذكرها...))[1].

ان الشيخ ابن عربــي ــ رحــمه الله ــ يرى علم النحو واللغة أدنى مرتبــة من علمه، ذلك ان علمه هو العلم الإلهي الذي لا يرقــى إليه علم، وإنما العلوم كلها عيال عليه، فهو فوقــها يرفدها بــالمعارف إذا شــاء متخصصو هذه العلوم. ففي النص الطويل الذي نقلناه لأهميته، عقد الشيخ ابن عربــي مقــارنة بــين فهم المتصوفة للغة وتراكيبها وبين فهم النحاة واللغويين لها. وقد تبــين أن المتصوفة أدق فهما ونظراً وأعمق غوراً في تحــليل اللغة وتراكيبـــها من النحـــاة واللغويين.وفي كتب ابن عربي لا ســيما (الفتوحــات المكية) مباحــث كثيرة من هذا النوع كبــيرة الأهمية لآراء الدرس اللغوي العربي المعاصر، إلا انها تحتاج إلى جهود متواصلة وأوقات طويلة، لم تتيســر لي في هذه الأطروحــة لالتزامي بوقــت محــدد، لذلك أدعو إخواني الباحثين إلى القيام بهذه المهمة العلمية الشاقة خدمة للغتنا الكريمة، وإجلاء لجهود ابــن عربــي ــ رحمه الله ــ المخلصة في اللغة وفلسفتها.

إن الصوفي لا يدرس اللغة لذاتها وإنما يدرسها في



ضوء الفلسفة الصوفية التي تعنى بـالعلم الإلهي، وهو العلم الذي تحتاج إليه كل العلوم ــ كما يقولون ــ لأنه يمدّها بـالمعرفة الحقة، والصوفي يضطر إلى تناول بعض مسائل اللغة لارتباطها بالفلسفة الصوفية من ذلك: مسألة التشبيه والتجسيم التي اختلف فيها الفقهاء اختلافاً كبيراً، فقد تناولها ابن عربي بقوله: ((ولما كانت الألفاظ عند العرب على أربعة أقسام)):

١ــ ألفاظ متباينة وهي الأسماء التي تتعدى مسمّاها كالبحر والمفتاح.

٢ــ ألفاظ متواطئة وهي كل لفظ قد تووطئ عليها أن تطلق على آحاد نوع ما من الأنواع كالرجل والمرأة.

٣ــ ألفاظ مشتركة: وهي كل لفظة على صيغة واحدة تطلق على معان مختلفة كالعين والمشتري والإنسان.

٤ــ وألفاظ مترادفة وهي ألفاظ مختلفة الصيغ تطلق على معنى واحد كالأسد والهزبر والغضنفر وكالسيف والحسام الصارم))[١٠].

ثم يضيف قائلا: ((هذه هي الأمهات مثل البرودة والحرارة واليبوسة والرطوبة في الطبائع وثم ألفاظ متشابهة ومستعارة ومنقولة وغير ذلك وكلها ترجع إلى هذه الأمهات بالاصطلاح، فإن المشتبه وإن قلت فيه انه قبيل خامس من قبائل الألفاظ مثل النور يطلق على المعلوم وعلى العلم الشبه العلم به من كشف عين البصيرة به المعلوم كالنور مع البصر في كشف المرئي المحسوس فلما كان هذا الشبه صحيحاً سمي العلم نوراً ويلحق بالألفاظ المشتركة فإذن لا يفك لفظ من هذه الأمهات وهذا هو حد كلّ ناظر في هذا الباب، وأما نحن فنقول بهذا معهم وعندنا زوائد من باب الإطلاع على الحقائق من جهة لم يطلعوا عليها علمنا منها أن الألفاظ كلها متباينة وإن اشتركت في النطق، ومن جهة أخرى انها كلها مشتركة وإن تباينت في النطق وقد أشرنا الى الشيء من هذا فيما تقدم من هذا الباب... فاعلم أيها الولي أن المحقق الواقف العارف بما تقتضيه الحضرة الإلهية من التقديس والتنزيه وفي المماثلة والتشبيه لا يحجبه ما نطقت به الآيات))[١١].

النحو الصوفي

النحو الصوفي ــ إذا صحّ التعبير ــ بعيد كلّ البعد عن النحو المعروف، إذ فيه من الغرابة الكثير، على الرغم من أنهم استندوا إلى النحو المعروف الذي سمّاه عبد الكريم القشيري بنحو العبارة، أما نحوهم فسمّاه: نحو القلوب. وألف فيه كتابين: صغيراً وكبيراً، بالعنوان نفسه[١٢].

عرض فيه موضوعات النحو والصرف بإيجاز، عرضاً غريباً، صوفياً خالصاً، لا نجد رابطا بينه وبين النحويين سوى المصطلح النحوي المعروف الذي كساه دلالة صوفية لأدنى موافقة، لا صلة لها بالأصل النحوي الذي استند إليه النحاة في وضع المصطلحات. وهو أمر أقرب إلى التلفيق منه إلى الأسس العلمية الرصينة في وضع العلوم ذلك انه لا يضيف جديدا ولا ينفع طالب النحو أو اللغة. لذلك لم يوفق ولم يكتب له الشهرة، فأكثر النحاة المعاصرين لا يعرفونه، فضلا



عن القدامى الذين لم يشيروا إليه.

إن (نحو القلوب) للقشيري، محاولة غريبة، لا نعلم هدف القشيري منها، ولا نعرف فائدتها. والذي يغفر له ذلك ما ذكرناه من أنهم يربطون كل شيء بالله ولله. فالصوفي ((يرى جميع الأشياء من الله قائمة بالله، معلومة لله، مردودة إلى الله))(١٣).

ونجد مثل هذا الاستخدام لمصطلحات علوم اللغة لدى الصوفية لأدنى ملابسة وإن كانت ضعيفة أو بعيدة، نجدها لدى الشيخ ابن عربي، على الرغم من سعة علمه ودقته لا سيما في المباحث اللغوية الصوفية الفلسفية ذلك إنه الأقرب منهما إلى هذه العلوم وأدق طرحاً ومناقشة للمسائل اللغوية والنحوية وقد اضاف إلى المصطلح اللغوي والنحوي دلالات وجودية ومعرفية، وإن كانت هذه الدلالات والأبعاد لا تنفصل عن معانيه الاصطلاحية بل تستند إليه كاستخدامه مصطلحي الفصل والوصل في البلاغة، إذ يقول: ((إن الإنسان الكامل ينوب مناب الحق في الفصل بين الموجودات أو الكلمات، كلمات الله تعالى الكثيرة))، ويقول: ((إن وجود الكلمات بالنطق يفترض بالضرورة وجود المتكلم الذي يفصل بين الكلمة والكلمات التي تليها، كا يفصل بين حروف الكلمة...))(١٤).

نعود إلى الإمام القشيري في محاولته الغريبة التي تناولت النحو والصرف بمنهج جديد غير مألوف لدى النحاة، يمكن أن نطلق عليها تسمية: النحو الصوفي.

يعرّف أولاً الباب النحوي أو المسألة النحوية بإيجاز كما هي في كتب النحو ثم يقول هذا في نحو العبارة، ثم يذكر رؤيته الصوفية لها، أو فلسفته الصوفية، ويسميها: نحو الإشارة وهي محاولة تدل على أنه يريد أن يبيّن أن ثمة وجه شبه بين طبيعة اللغة الإنسانية التي اختارها الله تعالى ليُنزل بها معجزته الخالدة (القرآن الكريم) وبين الإنسان الكامل أو العارف (الصوفي) وسلوكه إلى الله تعالى بعباداته ووجده. وإن لم تجد غالباً مناسبة بين مدلولي المصطلح وهذه الأفكار الصوفية، ولا علاقة سوى التسمية، فهو يشبّه قواعد النحو التي هي قواعد اللغة ونظامها بطبيعة الإنسان وسلوكه وحالاته الوجدانية، لأنه يرى أن ثمة علاقة بين اللغة والكون والإنسان، الذي هو العالم الأصغر أو الكون الأصغر وبما أن اللغة توازي الوجود وأن الكلمات توازي الأشياء أو الموجودات كما فصلنا فإن الإنسان (العالم الأصغر) يوازيهما، ويعقد موازنة بين علم الإشارة لدى الصوفيين. وعلى النحو فيما يذكره فيقول في الأسماء: ((الأسماء على ضربين: اسم معرفة واسم نكرة. وفي الإشارة: الخلق كذلك، فمن صاحب معرفة، ومن صاحب نكرة، ولكل حدّ ووصف، فالاسم النكرة معرفة ولا رتبة فوق أن صار معرفة. كذلك لا رتبة للعبد فوق العرفان))(١٥).

معنى الإشارة:

يرى الإمام القشيري أن النحو عبارة عن القصد والناس مختلفون في المقاصد ومفترقون في المصادر والموارد، فواحد تقويم لسانه مبلغ علمه، وواحد تقويم جنانه أكثر همه، فالأول صاحب عبارة، والثاني صاحب إشارة.



وقد عرف التصوّف في عصر أبي حيان التوحيدي بعلم الإشارة كما تشير بعض كتبه إذ عرّفه: ((بأنه إشارات إلهية وعبارات وهمية))[١٦]. قالت الدكتورة (طيبة الشذر): ((إن الإشارة إلى علم التصوف بالإشارات والعبارات كان أمراً معروفاً متداولاً لدى الصوفية في عصر أبي حيان))[١٧].

والاشارة هي: ((ما يخفى على المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه))[١٨]، وقال الروذباري رحمه الله: ((علمنا هذا اشارة فإذا صار عبارة خُفي)). يقال: فلان صاحب إشارة، معناه: أن يكون مشتملا على اللطائف والإشارات وعلم المعارف مثل قول القائل: أنا بلا أنا، ونحن بلا نحن، وأنا أنت وغير ذلك. وهي أن يشير المتكلم إلى معان كثيرة بكلام قليل يشبه الإشارة.

والإشارة هي اللغة الإلهية التي يدركها عامة الناس، لذلك احتاجوا إلى رسل يشرحونها لهم وينقلونها إلى لغتهم. وهذا ما يراه الشيخ ابن عربي ويرى: ((أن العلاقة بين العبارة والإشارة هي العلاقة بين الظاهر والباطن، فظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وصفية اللغة. والإشارة هي باطنها من حيث هي لغة إلهية. وإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيها قوة اللغة الوصفية، فإن العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية إلهية أي ينفذون إلى باطنها الروحي العميق))[١٩].

فالوسائل التي يستخدمها عامة الناس في الاتصالات تكون دائماً عن طريق التخاطب أو التحاكي أو المقابلة، أما أهل الخصوص فيستخدمون الإشارة تعبيراً وإرسالاً واستقبالاً[٢٠].

نعود إلى نحو الإشارة أو نحو القلوب لنذكر أمثلة منه:

ففي أول الكتاب يذكر القشيري تعريف النحو في اللغة، وهو القصد إلى صواب الكلام. وفي نحو القلوب: القصد إلى حميد القول بالقلب وحميد القول في مخاطبة الحق بلسان القلب[٢١].

أما تقسيم الكلام على اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، في نحو القلوب: الاسم هو الله تعالى والفعل ما كان من الله تعالى، والحرف إما يختصّ بالاسم فيوجب حكماً أو يختص بالفعل فيقتضي له نسبة،وكما أن الحرف إذا دخل على اسم أوجب له إما حكم النصب أو الخفض أو غيره، فالوصف الذي هو العلم (مثلاً) يوجب لله حكم العلم... وكذلك القدرة والحياة وسائر صفات الذات.. والحروف رباطات تتم بها فوائد نطق القلب[٢٢].

أما الكلام المفيد وهو ما كان اسماً واسماً أو فعلاً واسماً، وما عداه غير مفيد هذا في نحو اللسان، وعرّفه النحاة، هو اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها[٢٣]. وفي نحو القلوب: فغير المفيد ما ليس لله، والمفيد ما يسمع من الحق أو يخاطب به الحق، وما سواه فلغو))[٢٤] فهو لا يرى سوى الله ولا قدرة غير قدرة الله، وكل شيء لله وفي الله.

والاسم: صحيح ومعتل، والصحيح ما سلم من حروف العلة: الالف والواو والياء. أما أهل الإشارة فقالوا: الاسم الصحيح ما سلم من الف الإلباس، وواو



الوســواس، وياء اليأس فقــد صحّ اســمه وحــقّ له الإعراب وهو البيان[٢٨].

ويرون أن سبب إفراد الأسماء الســتة بــالإعراب بالحروف لخصوصيتها، كذلك من الناس من خُصّ عن أمثاله وافراد بالأحكام من بين أضرابه.. أي باين حكمة حكم من سواه وانفرد عنهم في معناه[٢٩].

وهكذا يتناول مسائل المبــتدأ والخبــر والأبــواب الأخرى بتعليلات صوفية لا تغني النحوي شيئاً أو طالب النحو. فهو يطبق علم الإشارة على علم النحــو. وعلم الإشارة هي إشارات غير واضحة بدقة وإنما بحســب تفسير الصوفي للإشارة نفسها إذ إن الإشــارة واحــدة وتفسيراتها من صوفي إلى آخر.

أما الأفعال فقال عنها: ((الإشارة كذلك: أفعال العبد على قسمين: لازم ومتعد، فاللازم ما تكون بركاته على صاحبــه مقـــصورة، والمتعدي ما تتعدى خيراته إلى الغير)). كذلك العبد قد تتعدى بركاته إلى عالم من الناس حتى قال الشيوخ: لو أن ولياً من أولياء الله اجتاز ببــلد لغفر الله لأهل هذا البلد))[٣٠].

وهكذا يشبه الأفعال الخمسة بأفعال البشر منها ما لا يقبل إلا بــزيادة كرمي الجمار، والصحــيح والمعتل والمضاف وحــــروف الجر والنصب والجزم، والنعت والشرط والمنادى والاســتثناء والممنوع من الصرف والعدد.

وهكذا يأتي على جميع أبواب النحو والصرف متبعاً منهجاً في عرض الأبواب وقواعدها الرئيسة وليســت الفرعية على الطريقة نفسها

أما ترتيبــــه للموضوعات فليس على الترتيب المشهور وهو ترتيب ابن مالك وإن بدأ معه لأن ابــن مالك متأخر عنه ولا على ترتيب الزمخشري أو غيره ممن اشتهر ترتيبهم لأبــواب النحــو. فيقــدم ويؤخر بعض الأبواب على بعض.

وهكذا يقارن بــين علم النحــو وأصوله وفروعه وبين البشر وحــالاتهم ودرجاتهم. فالصوفي لا يرى غير الله، فكل شــيء منه وإليه، كل حــياته وأعماله وتصرفاته وتقلبــاته وحــالاته النفســية والعقــلية وعباداته وسلوكه وغير ذلك. فيعقد موازنة بين قواعد اللغة وحــالات الناس وأعمالهم كالصحــيح والمعتل والمضعف والمثال والأجوف والناقـــــص واللفيف والمدغم والمهموز يوازن بــينها وبــين أنواع الناس فمنهم أيضاً الصحــيح والمعتل والأجوف... ونحــو زيادة الواو في عَمْرو فرقاً لعُمَرَ وفي الإشــارة أن من الناس من يلحق بــالطريق لأجل الغير ثم يطرح، لأن الحــاق الواو لا يدوم عند الاســتغناء عنه مثل همزة الوصل.

والاسم الموصول لا تتم الفائدة إلا بصلته كذلك من الناس من لا يستقل بتدبــيره ولا يكون له يد من غيره فهو يأخذ الأحكام العامة والقواعد الرئيسة ويبتعد عن المسائل الدقيقة الخلافية الشائكة، وقد بيّنا أن اهتمام المتصوفة باللغة اهتمامٌ خاص بنظرتهم إلى اللغة التي هي جزء من الكون أو صورة له أو أنها صور خلفهــا أرواح ووجدنا فهما للنحـــو خاصاً ينطلقـــون منه لعلومهم الوجدانية.



الإعراب

يشبه الإمام القشيري الحركات الإعرابية بحالات أهل الإشارة برفع هممهم إلى الله تعالى. ونصب أبدانهم في طاعته وخفض نفوسهم تواضعاً له وجزم قلوبهم عمّا دونه وسكونهم إليه تعالى.

والمبنى ما كان مستقيماً في حاله لا يتغير وهم أصحاب التمكين. وشبه المعرب المتغير بأصحاب التلوين، وهم أرباب أحوال ما دام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين لأنه يرتقي من حال إلى حال، وينتقل من وصف إلى وصف.. فإذا وصل تمكن[28].

ويقول في موضع آخر: المعرب الذي يتغير آخره باختلاف العوامل، والمبني ما يكون على صيغة واحدة.. وكذلك صفات العبد منها ما يقبل التغير والتأثير وهي ما كان مجموعاً بتصرفه وتكلفه، ومنها ما لا يقبل التحويل والتبديل وهي موضوعات الحق ـــ سبحانه ـــ فيه من أخلاقه، ويكون ذلك بحسب ما سبق له من أرزاقه وكذلك من أحكامه فيما وجب له من سابق أقسامه، فمن شقي نفذ بالرد قضاؤه، ولم ينفعه كدّه وعناؤه. ومن سعد مضى بالقبول حكمه فلم يخرجه عن محكوم السعادة جُرحه.

((ومن أقسام البناء ما يبني على الكسر، فصاحبه أبداً مكسور لا ينجبر كسره، ولا يتغير فقره، ولا يزول ضرّه.. وجده منكوس.. ونجمه منحوس، وقصده معكوس. ومن ذلك ما ينبني على الفتح، فصاحبه لا يزول نعيمه ولا يبرح مقيمه، يسطع من البعد نسيمه يسعد على القرب نديمه.. ومن ذلك ما يبنى على الضمّ، فصاحبه مرفوع عنه كلفة الاختيار، غير معاتب على اختلاف الأطوار، ولامتلوّن الحكم عند تفاوت الآثار..))[29] ومن ذلك أن اللغة توازي الوجود لدى الصوفية كما مرّ بنا. وفي نص آخر يعلل حركات الإعراب تعليلاً صوفياً آخر.

العامل

لاحظنا أن نحو القلوب لا يعير العامل اللغوي أهمية، وقد يلغيه كما تبين في النصوص السابقة، وكما أكد القشيري ذلك في كثير من مواضع كتابه (نحو القلوب). وكذلك في تفسيره الكبير: (لطائف الإشارات) إذ يرى العامل الحقيقي هو الله تبارك وتعالى، لذلك لم يجوز السؤال عن العامل أو التعليل ذلك أنهما بأمر الله وبمشيئته.. أما النحاة فأرجعوا كل شيء إلى العامل كما نعرف إذ حكموه وجعلوه هو الذي يجلب الحركات ظاهراً ومقدراً وبنوا نظرية شائكة واسعة وألفوا فيها كتباً وكتباً[30]. وقوله هذا يذكرنا بقول ابن مضاء القرطبي الذي أرجع العمل إلى الله تعالى مرة وإلى المتكلم مرّة أخرى[31].

ولولا ظاهرية ابن مضاء لقلنا انه قد تأثر بالقشيري أو بالمتصوفة في إلغائهم العامل النحوي، لكن القشيري يقرّ بالعامل الروحي المرتبط بالله تعالى وبمشيئته وحكمه في خلقه إذ نجد له تعليلات هنا وهناك تقرّ بالعامل لكنه العامل الروحي.

التعليل

لا يرى الإمام القشيري علة لكثير من الأحكام النحوية فيقول مثلاً في بسملة سورة الحجر: ((سقطت

ألف الوصل من كتابة (بسم الله) وليس لإسقاطها علة، وزيد في شكل الباء من (بسم الله) وليس لزيادتها علة، ليُعلم أنّ الإثبات والإسقاط بلا علة، فلا يقبل من قبل لاستحقاق علة، ولا ردّ من رد لاستحباب (استحقاقه) علة. فإن قيل في إسقاط الألف من بسم الله كثرة الاستعمال.. فلم يبعد إلا أن الإثبات والنفي ليس لهما علة، ((يرفع من يشاء ويمنع من يشاء...))[٣٣].

ومع ذلك نجده يعلل تعليلات روحية، يرجع كل علة إلى الله وهو أمر لا شك فيه، لكن الله تعالى خلق الأشياء بالأسباب الطبيعية، فلا يتقاطع هذا مع ما ذكره. من ذلك تعليله نصب الاسم كالحال والمتعجب منه والتمييز، والمفعول به والمفعول المطلق والمفعول لأجله والظرف والمفعول معه وغيرها. والمشهور لدى النحاة أن النصب علم المفعولية أو التكملة.

يرى القشيري أن في علم الإشارة، النصب أضعف الحركات فإذا دخل التعجب على الاسم خصّ بالفتح الذي هو أضعف الحركات، كذلك إذا دخل الإعجاب على المرء آل الى أضعف الحالات، فإن الإعجاب أشدُّ الآفات. وتنصب الحال لأنه مفعول، وتأتي بعد تمام الكلام لذلك صارت كالمستغنى عنه فنُصب.. والإشار: المستغنى عنه له أضعف الحركات وأقل نصيبا من الاستحقاق، ولهذا قيل: علامة المخلوق أوصاف النقص، لأنّ المخلوق مستغنى عنه. قال تعالى: (وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ)[٣٣].

وينصب التمييز تشبيهاً بالمفعول حيث أتى بعد تمام الكلام نحو: عندي عشرون درهماً ((والإشارة أن المفعول لنقصانه عن الفاعل خصّ بالنصب لضعف المفعول وضعف الفتحة))[٣٤].

فعلتا القوة والضعف هما العلتان الأساسيتان اللتان في ضوئهما فسّر القشيري أكثر الحالات الإعرابية فالرفع أقوى الحركات فالمرفوع يستحق الرفعة كالفاعل والمبتدأ، والعلو للحق سبحانه وتعالى لأنه الفاعل على الحقيقة وليس لغيره قدرة على الاختراع، ولانه المبتدأ في الأمور فهو الأول السابق واستحقا الرفعة والعظمة لهما. أما المنصوب فأنقص رتبة من الفاعل والمبتدأ لخفته فخصّ بما هو الأخف من الحركات، كذلك الخلق هم المفعولون فإنهم في حالة العجز والنقص لأنهم في أسر القدرة وتصريف القبضة والمفعول على أقسام: المفعول به والمفعول المطلق والمفعول فيه ولأجله ومعه ((كذلك المفعولات على أقسام: فالجمادات مفعولات على الاطلاق والحيوانات مفعول بها تجري عليها أحكامه سبحانه ـ في النفع والضر، والمكلفون مفعول لهم خلق لأجلهم الجنة والنار، وأحوال المكلفين فيها لأنهم يعملون بالمعاصي والطاعات فيها، والبلاء مفعول معه لأن بني آدم خلقوا والبلاء والعفاء معهم))[٣٥] أما المضاف إليه فله الخفض وهو أضعف الحركات الإضافية كذلك العبد ما دام مجرداً فله أقوى الحالات فإذا جاءت العلاقة صار إلى أضعف الحالات.

وبالطريقة نفسها التي لا ترى سوى الله والله تعالى، وتتجاوز التعليلات العلمية والأسباب المنطقية التي يذكرها العلماء لتفسير الظواهر الطبيعية ومنها



اللغوية. بالطريقة نفسها طريقة (المشابهات) يتناول كان وأخواتها وإن وأخواتها وبناء الفعل الماضي وإعراب الفعل المضارع. ويعلل تعليلات روحية فلسفية تربط بين الإنسان وقواعد اللغة[٣١].

الخاتمة

إن الإسلام دين سماوي، سعى إلى تهذيب الروح، وترسيخ الأخلاق السامية في كل الميادين لا سيما العلوم ونشر المعرفة ولولاه لما وصل الينا هذا التراث العلمي الهائل بمختلف الاختصاصات ومنها علوم العربية التي نشأت في ظل الجو الإسلامي الروحي الذي كان سائداً لدى الطوائف الأولى من رجال الدين والقرآن. وقد دلت الدراسات اللغوية المتقدمة ان اللغة العربية لغة مقدسة، مرتبطة بالإسلام ارتباطاً روحياً لا انفصام له، إذ لا يوجد أحدهما بدون الآخر، وإن العناية الإلهية هي التي بلغت بالعربية إلى هذه الرتبة العالية من القوة والوضوح، وذلك لتهيئتها إلى الحدث العظيم (نزول القرآن الكريم) المعجزة المطلقة. وغير خاف على أولي العلم معنى الفصاحة العالية، إذ هي القوة الروحية، وهي مصدر العلم، وهي النجاح في القيادة والصبر في الملمات هي سمو النفس وقوة العقل وقمة الذكاء، وكل الخصال الحميدة.

وثمة حقائق أو نتائج أشرنا إليها تارة بإجمال وأخرى بتفصيل، منها:

ـ إن للتصوف الإسلامي نظرة إلى اللغة العربية فلسفية روحية، وقد بذلوا جهداً متفرقاً في بحوثهم لخدمة اللغة العربية، ولهم طروحات قد تتقاطع ظاهراً مع البحث الأكاديمي المعاصر، غيبية، وغريبة، ومغرقة في الفلسفة الإلهية، وإن استعانوا بالنحو وعلم اللغة إلا إن كلامهم عسير الفهم، غامض ما لم نرجع إلى أسس علم التصوف ومبادئه ومصطلحاته وفلسفيته.

ـ يرى الصوفية أن هناك توازياً بين الوجود واللغة، وإن حروف اللغة أرواح وملائكة، أما الحروف المنطوقة فهي تمثل أجساد هذه الأرواح وصورها الظاهرة.

ـ إن النحو الصوفي أ (نحو القلوب) لا صلة له بالنحو المعروف سوى المصطلح النحوي الذي استخدموه بدلالات صوفية وذلك إذا وجدوا أدنى موافقة بين الدلالتين وإن كانت بعيدة، وإن كانت غامضة.

ـ إن الشيخ ابن عربي ـ رحمه الله ـ من كبار علماء التصوّف الذين درسوا اللغة العربية دراسة روحية في ضوء الفلسفة الصوفية، وله جهود مخلصة وكبيرة في ذلك لا سيما كتابه الموسوعي (الفتوحات المكية) تحتاج إلى جهد متواصل وزمن طويل لم يتوافر لدي لذلك ادعو لخواني الباحثين إلى مواصلة البحث في هذا الجانب وإن كان عسيراً، خدمة للغتنا الشريفة.



الهوامش

١ـ ينظر تفصيل ذلك، الحياة الروحية في الإسلام ٧ وما بعدها.

٢ـ محاضرات الأدباء/ الراغب الأصفهاني ١/ ٤.

٣ـ فلسفة التأويل ٣٠١.

٤ـ ينظر، الفتوحات المكية ٢/ ٤٤٨.

٥ـ النساء ١٧١.

٦ـ التحريم ١٢.

٧ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي (كلم) ٦/ ٥٨.

٨ـ الفتوحات المكية ١/ ٥٨.

٩ـ الفتوحات المكية ١/ ٨٦.

١٠ـ الفتوحات المكية ١/ ٨٨.

١١ـ الفتوحات ١/ ٨٨.

١٢ـ نشر بتحقيق مرسي محمد علي ومحمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣ـ نصوص المصطلح النحوي ١٤.

١٤ـ الفتوحات المكية ٣/ ٢٨٣، وينظر، فلسفة التأويل ٣٣٨.

١٥ـ نحو القلوب ١٢، وينظر مقارنة بين الواحد والجمع وبين المسلمين في، نحو الإشارة ونحو العبارة، إذ يشبه ذلك بالإنسان الكامل، النصوص ٩، ١٠، ١١، ١٢ من الكتاب.

١٦ـ الإشارات الالهية ١١٣.

١٧ـ الفاظ الحياة الثقافية في مؤلفات أبي حيان التوحيدي ٧١٤.

١٨ـ نصوص المصطلح الصوفي، د. نخلة الجبوري ١٨.

١٩ـ فلسفة التأويل ٢٦٨.

٢٠ـ الفاظ الحياة الثقافية ٧١٦، والألفاظ الصوفية ومعانيها ٥٣.

٢١ـ نحو القلوب ٧.

٢٢ـ نفسه ٨.

٢٣ـ نحو القلوب ٤.

٢٤ـ نفسه ٨.

٢٥ـ نحو القلوب ١٤، وانظر، رسالة القشيري ٨٥.

٢٦ـ نفسه ١٥.

٢٧ـ نحو القلوب ١٥.

٢٨ـ نحو القلوب ١٤، وينظر، نصوص المصطلح الصوفي ٦١.

٢٩ـ نحو القلوب ١١، ١٢.

٣٠ـ ينظر: لمع الأدلة ١٦ والاقتراح ٢٥.

٣١ـ ينظر، الرد على النحاة ٢٩.

٣٢ـ لطائف الإشارات ١/ ٢٧.

٣٣ـ محمد ٣٨.

٣٤ـ نحو القلوب ٣٦ـ ٣٧.

٣٥ـ نحو القلوب ٢١.

٣٦ـ نفسه ٢٣.

المصادر والمراجع

١ـ القرآن الكريم
٢ـ الاقتراح في علم أصول النحو، الإمام جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق: د. أحمد سليم الحمصي، د. محمد أحمد قاسم، ط١، جروس برس ١٩٨٨.
٣ـ بنية العقل العربي، دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، د. محمد عابد الجابري، ط٦، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٠.
٤ـ التصوف الثورة الروحية في الإسلام، د. أبو العلا عفيفي، ط١، ١٩٦٣.
٥ـ التعرف لمذاهب أهل التصوف، أبو بكر محمد الكلاباذي (٣٨٠هـ) تحقيق: د. يوحنا الحبيب، ط١، دار صادر، بيروت ٢٠٠١.
٦ـ الحياة الروحية في الإسلام، د. محمد مصطفى حلمي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، مصر ١٩٤٥.
٧ـ دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: مجموعة من الأساتذة، طبعة طهران.
٨ـ دائرة المعارف السحرية، مجموعة مؤلفين، ترجمة: خليل سابا وآخرين، دار النشر والتأليف التجارية ومطبعتها بمصر (د.ت).
٩ـ الرد على النحاة، ابن مضاء القرطبي، تحقيق: د. شوقي ضيف، العربي، ط١، دار صادر، بيروت ١٩٩٧.
١٠ـ الرسالة القشيرية في علم التصوف، أبو القاسم القشيري (٤٦٥هـ)، دار التربية، مطبعة واوفسيت منير، بغداد (د.ت).
١١ـ الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، الشيخ أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (٣٢٢هـ)، تحقيق: حسين بن فيض الله الهمداني، ط١، مركز الدراسات والبحوث اليمني، ١٩٦٤.
١٢ـ الفتوحات المكية، الشيخ محيي الدين بن عربي (٦٧٨هـ)، دار صادر، بيروت (د.ت).
١٣ـ فقه اللغة في الكتب العربية، د. عبد الراجحي، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠.
١٤ـ فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، د. نصر حامد أبو زيد، ط١، دار التنوير، دار الوحدة بيروت ١٩٨٣.
١٥ـ كتاب الرياضة وأدب النفس، الحكيم الترمذي، تحقيق: د. أ. ج. أربري، البابي الحلبي بمصر ١٩٤٧.
١٦ـ كشاف اصطلاح الفنون، محمد علي الفاروقي التهانوي (١٠٢٥هـ)، تحقيق: ج. لطفي عبد البديع، د. عبد النعم محمد حسنين، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة ١٩٦٣.
١٧ـ الخليج، الدار العربية للموسوعات، بيروت ١٩٨٩.
١٨ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم، جار الله الزمخشري (٥٨٣هـ)، ط١، دار الفكر ١٩٧٧.
١٩ـ الكليات، أبو البقاء الكفوي (١٠٩٤هـ)، تحقيق: د. عدنان درويش، ومحمد المصري، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٨.
٢٠ـ لطائف الإشارات، الإمام القشيري، تحقيق: د. إبراهيم بسيوني، ط٢، الهيئة العامة المصرية للكتاب ١٩٨١.
٢١ـ لمع الأدلة في أصول النحو، أبو البركات الأنباري، مطبوع مع الأغراب في جدل الأعراب، تحقيق: سعيد الأفغاني ط٢، دار الفكر، بيروت ١٩٧١.
٢٢ـ مجاز القرآن، أبو عبيدة (٢١٠هـ)، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، ط١، نشر الخانجي بمصر ١٩٦٢.





٢٣. مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، لفخر الدين الرازي (٦٠٤هـ)، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨١.

٢٤. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، طاش كبري زادة، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥.

٢٥. مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الأصفهاني (٤٢٥هـ)، تحقيق: صفوان عدنان اداوودي، ط١، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت ١٩٩٦.

٢٦. المقصد الأسنى في شرح معاني اسماء الله الحسنى، أبو حامد الغزالي، تحقيق: فضلة شحادة، ط٢، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.

٢٧. مكانة العقل في الفكر العربي، ندوة المجمع العلمي العراقي، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨.

٢٨. نحو القلوب، الإمام أبو القاسم القشيري (٤٦٥هـ)، تحقيق، مرسي محمد علي، محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت).

٢٩. نحو وعي لغوي، د. مازن المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٩.

٣٠. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، د. عرفان عبد الحميد فتاح، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٧٤.

٣١. النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، د. نصر حامد أبو زيد، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩٧.



تأملات في سورة (يُوسُف)

د. فوزي الطائي
بابل/ كلية المستقبل الجامعة

١٢٩
المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٣

١ – المقدمة:

سورة (يُوسُف) من السور المكية إلا الآيات ١/ ٢/ ٣/ ٧ فمدنية ، تسلسل السورة (١٢) ، نزلت بعد سورة (هود)، عدد آياتها : (١١١) آية ، عدد كلماتها : (١٧٣٦) كلمة، عدد حروفها : (٧١٤٤) حرفاً .

التسمية : سميت بسورة (يوسف) لورود هذا الاسم (٢٤) اربعاً وعشرين مرة في السورة ، و (يُوسُف) هو نبي الله : يُوسُف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم (عليهم السلام) ، هذا وقد ذكر الله أقاصيص الأنبياء في القرآن ، وكررها بمعنى واحد في وجوه مختلفة ، وألفاظ متباينة ، وقد ذكر قصة (يُوسُف) ولم يكررها ، كذلك ذُكر اسم (يُوسُف) في سور القرآن الأخرى مرتين ، قال تعالى :{وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ) الأنعام : ٨٤ ، وقال تعالى :(وَلَقَدْ جَاءَكُمْ

يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ ...) غافر : ٣٤ .

وسور القرآن التي حملت أسماء الأنبياء (٩) تسع سور هي : يونس، هود ، يوسف ، إبراهيم ، طه ، (الأنبياء)، يس ، محمد ، نوح .

أسباب نزول السورة : للترويح عن النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ولوجود الدروس والعبر والحكم فيها ، وهي آيات للسائلين وهم جماعة سألوا النبي (صلى الله عليه وآله) عن قصة يوسف { لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ} يوسف : ٧ ، وعبرة لأولي الألباب (لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ) يوسف : ١١١ .

مفتتح السورة : (الر) أحرف قيل إنها من الأسرار التي لا يعرفها إلا الله ، والراسخون في العلم ، وقيل إنها أسماء لله تعالى ، أو إشارات لابتداء كلام الله ، أو أن أكثر حروف السورة جاءت من هذه الأحرف ... الخ ، والحروف (الر) جاءت في بداية خمس من السور هي : يونس ، هود ، يوسف ، إبراهيم ، الحجر .

معاني الألفاظ :

يا أبت في الآية / ٤ أصلها يا أبي فجاءت التاء بدل الياء، من باب تدلل الابن على الأب

وكذلك يجتبيك / في الآية : ٦ يختارك

تأويل الأحاديث / في الآية : ٦ تعبير الرؤيا

عصبة / في الآية : ٨ جماعة

غيابة الجب / في الآية : ١٠ قعر البئر

بدم كذب / في الآية : ١٨ دم سخلة

فصبر جميل / في الآية : ١٨ صبر لا شكوى فيه

أكرمي مثواه / في الآية : ٢١ اعتني بمحل إقامته

هيت لك / في الآية : ٢٣ أقبل (اسم فعل)

همت به وهم بها / في الآية: ٢٤ قصدا المخالطة

وادكر بعد أمة / في الآية : ٤٥ تذكر بعد مدة طويلة

يعصرون / في الآية : ٤٩ ما يعصر من الثمار

حصحص الحق / في الآية : ٥١ ظهر

مكين / في الآية : ٥٤ ذو مكانة

أخانا / في الآية : ٦٣ بنيامين نكتل / في الآية : ٦٣ يكيلون لنا الميرة

السقاية / في الآية : ٧٠ إناء لسقي ماء الشرب

صواع الملك / في الآية : ٧٢ السقاية

زعيم / في الآية : ٧٢ كفيل

العزيز / في الآية : ٧٨ الرجل الثاني بعد الملك

خلصوا نجيا / في الآية : ٨٠ انفردوا للتشاور

العير / في الآية : ٨٢ القافلة

سوّلت / في الآية : ٨٣ زيّنت

حرضاً / في الآية : ٨٥ مشرف على الموت

روح الله / في الآية : ٨٧ رحمة الله

مزجاة / في الآية : ٨٨ غير نقية

فصلت / في الآية : ٩٤ رجعت

البدو / في الآية: ١٠٠ البادية

٢ – قصص القرآن الكريم :

اشتمل القرآن الكريم على أكثر من ثلاثمائة وستين قصة والغاية منها أخذ العبرة والدرس الديني



ثم الترويج لقارئ القرآن بشكل عام ، ومن هذا السبيل تتحقق الدعوة إلى الله وإرشاد الناس إلى طريق الحق ، لقد بينت القصص القرآنية إثبات الوحـي ، وأن الدين كله لله ووحدة الأساليب التي يتبعها الرسـل في الدعوة إلى الله ، وبيان أن الله نصر أنبيـاءه في النهاية وأهلك المكذبين ، وكذلك بيان نعمة الله على أنبيائه وأوليائه . ولم يتم التأكيد على ذكر الزمان والمكان في كثير مـن القصص القرآنية ، لأن التسـجيل التاريخي والتوثيق ليس هو المقصود إنما العبرة المسـتفادة من القـصة بـدون حـاجة إلى تحـديد زمان ومكان على الأعم الأغلب[1].

٣ – تأملات في ألفاظ ومعاني السورة :

أولاً : قصة يوسف هي أحسن القصص : (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ) يوسف : ٣ .

ثانياً : بُنيت سورة (يُوسُف) على ثلاثة أمور : الرؤيا ، والقميص ، والحيَل .

الرؤيا : جاءت أربع مرات في القصة :

– الرؤيا الأولى لـ (يُوسُف) : (يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ) يوسف : ٤ .

– الرؤيا الثانية : لساقي الملك (بـيوص) : (إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا) يوسف : ٣٦ .

– الرؤيا الثالثة : لخباز الملك (محـلث) : (إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ) يوسف : ٣٦ .

– الرؤيا الرابعة للملك (الريان بـن الوليد) : (وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ) يوسف : ٤٣ .

والرؤيا كانت من الأمور التي يُهتم بـها في زمانهم وتعبيرها مطلوب .

القميص : بدأت القصة بالقـميص : (وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ) يوسف : ١٨ ، وتوسطها القميص : (وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ) يوسـف : ٢٥ ، وانتهت بالقميص : اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَٰذَا يوسف : ٩٣ .

أما لماذا القـميص ولم يكن الخاتم أو الرداء أو أي شـيء آخر مثلاً يدلل على هوية (يُوسُف) فالله أعلم ، وقد ظهرت دراسات حديثة تؤكد أن الجسم البشـري يفرز من تحت الإبـط رائحـة خاصة لكل إنسـان لا يشاركه فيها أحد ، مثل بصمة الإبهام تماماً . تؤشـر هويته . فسبحان الله.

الحيلة :

وجاءت الحيلة في القصة أربع مرات :

حيلة أخوة يوسـف : (أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) يوسف : ١٢ .

وحيلة امرأة العزيز : (قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) يوسف : ٢٥ .

وحـيلة امرأة العزيز على نسـاء المدينة اللواتي أطلقن الشائعات : (فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ) يوسـف : ٣١ .

وحيلة يوسف لإعادة الحـق إلى نصابـه وتحقـيق العدالة : (فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ) يوسف : ٧٠

ثالثاً : (أحد عشر كوكباً) هم أخوة يوسف (الأسبـاط) : بنيامين (شقيقه) وأخوته لأبـيه : رويـيل وشـمعون ولاوي ويهوذا وداني وتفتالي وكاد و باشير وإيشـاجر ورايلون [١] .

رابعاً : (والشمس والقمر) : الشمس أمه (ليا) التي هي في الحقيقة (خالته) أخت أمه الحقيقية (راحـيل) التي توفيت عقب ولادتها يوسف وبنيامين فبقـيا يتيمين من ناحية الأم ، وقـد تزوج يعقـوب(عليه السـلام) بـ (راحـيل) وأختها (ليا) ، وكان جائزاً في زمانهم الجمع بين الأختين ، وكانت (ليا) تعطف على يوسف وبنيامين كثيراً فدعوها أمهما . هذا وقـد تزوج يعقـوب (عليه السلام) بجاريتين سـوى (ليّا وراحـيل) هما : (زلفة) جارية (ليا) ، و (بلهة) جارية (راحيل)[٢] .

أما القمر فهو أبوه يعقوب((اسرائيل)) بـن إسحـاق (عليهما السلام) .

خامساً : كان السجود للبشـر من علامات الاحـترام والمحبة في زمنهم (وحُرم في الإسلام إلاّ لله تعالى) .

سادساً : كانت كلمة أبيهم : (وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ) { يوسـف : ١٣ ، فكرة راقـتهم وعجّلوا في تنفيذها .

سابعاً: اللعب يعقـب تناول الطعام (أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ) يوسف : ١٢ ، فقدم الأكل على اللعب .

ثامناً :ودائماً (الليل) وكر الجريمـة : {وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ }يوسف : ١٦ ، قـال تعالى : {وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ } الفلق : ٣ ، الغاسق : الليل ، وقـب : دخل .

تاسعاً : {يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ }يوسـف : ١٩ ، وهكذا مضى تعبير رؤية الغلام في الرؤيا كونه بُشرى .

عاشراً : (وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ) يوسف : ٢٠ .

وشروه : باعوه ، يقال كان المبلغ عشرين أو اثنين وعشرين درهماً اقتسموها فيما بينهم (وهنالك رأي أن الضمير في شـروه عائد على المسـيارة)[١] ، و (الزاهدين) هي الكلمة الوحيدة في القرآن الكريم التي جاءت من جنس كلمة (زهد) .

أحد عشر: اشترى (عزيز مصر) (قـطفير) يوسـف ليكون مؤنساً لزوجته (زليخا) لأنها لا تنجب (عاقـر) لذا قـال لها : (أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا) يوسف : ٢١ .

اثنا عشر: ورد في سورة يوسف لفظة (المحسـنين) وصفاً للنبي يوسف(عليه السلام) (قال تعالى : (وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ) يوسف : ٢٢ ، (وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ) يوسف : ٥٦ (قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيـرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ



المُحْسِنِينَ) يوسف ٧٨ ، (قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ) يوسف : ٩٠ ، وصفة المحسنين درجة رفيعة لا يصل إليها إلا الأنبياء والصالحون ، قال تعالى : (لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) المائدة : ٩٣ ، ويتضح من سياق الآية الكريمة هذه ، أن درجات الإيمان تبدأ من المؤمنين لتصل إلى المتقين ثم المحسنين .

ثلاثة عشر : إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ { يوسف : ٢٣ ، المقصود بـ (ربي) هو العزيز زوج (زليخا) فهو الذي أوصى زوجته أن تكرم مثواه : (أَكْرِمِي مَثْوَاهُ) يوسف : ٢١ ، فأراد (أن لا يخونه في أهله . وما زلنا نطلق كلمة رب على المسؤول الأول ... رب الأسرة أو رب العمل ...

أربعة عشر : (وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ) يوسف : ٢٤ ، هذه الآية أثارت تفسيراً واسعاً لدى كثير من المفسرين على اختلاف رؤيتهم ، وأقول إن الأنبياء هم بشر أولاً (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ) الكهف : ١١٠ ، وعظمة هذا الموقف تأتي من كون النبي يوسف (عليه السلام) مع عصمته هو إنسان له غرائز وعواطف ولكنه أستطاع بإيمانه العظيم أن يكبحها ويسيطر عليها ، ولو كان (البرهان) ملكا أو شيئا ملموسا آخر تجلى له في تلك اللحظة لما بقي للنبي يوسف من فضل لتجاوز هذا الموقف ، وأي إنسان يظهر له رادع يراه بعينه ولا يرتدع ؟ ، بل كيف يستطيع إنسان أن يخالط امرأة وقد شعر بوجود من يراقبهما ؟

خمسة عشر: (إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ) يوسف : ٢٤ ، والمخلَصين (بفتح اللام) الذين اصطفاهم الله وهم أرفع درجة من (المخلِصين) (بكسر اللام) الذي أخلصوا العبادة لله (من الإخلاص)[*] .

ستة عشر: (قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ) يوسف : ٢٨ ، وصف الله تعالى كيد المرأة بأنه عظيم فيما وصف كيد الشيطان بالضعيف : (فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا) النساء : ٧٦ .

سبعة عشر:(وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ) يوسف : ٣٠ ، أنظر إلى (قال) استخدمت لجمع المؤنث (نسوة) بدل (المفرد المذكر) ، وهو وارد في القرآن وكذلك جاءت (امرأتُ) بالتاء الطويلة بدل التاء القصيرة وهذا رسم قرآني .

ثمانية عشر: (وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِنَ الصَّاغِرِينَ) يوسف : ٣٢ ، رغم الفضيحة الكبرى بقيت امرأة العزيز متمسكة بمطلبها .

تسعة عشر: (قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ) يوسف : ٣٣ ، المراودة والكيد لم يقتصرا بعد ذلك على امرأة العزيز بل شمل نسوة المدينة اللاتي حضرن مجلس (زليخا) في قصرها .

عشرون : الآيات (٢٧ - ٤٠) هي من ضمن دعوة



النبي يوسف لكونه نبياً فبدأ يبث دعوته إلى الله تعالى وهو في محيط السجن .

واحد وعشرون : (وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ) يوسف : ٤٢ ، عقوبة ربانية لسيدنا يوسف لأنه استعان بالسلطان من دون الله (والرب هنا هو الملك).قال تعالى(إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) الفاتحة : ٥ .

اثنان وعشرون : (مَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ) يوسف : ٤٧ ، نظرية علمية لئلا تتعرض الحبوب للتلف.

ثلاثة وعشرون: (ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ) يوسف : ٤٩ ، وراء كل شدة فرج . :(سيجعل الله بعد عسر يسراً) الطلاق:٧ ، و (فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا) الشرح : ٥ - ٦ .

أربعة وعشرون : (ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ (٥٢ـ) وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ) يوسف : ٥٢ - ٥٣ ، الآية التي سبقت هاتين الآيتين كانت على لسان (زليخا) أمام الملك ولقد رأيت أن بعض المفسرين يقولون إن هذا كلام سيدنا يوسف (عليه السلام) وهذا غير منطقي لسبب بسيط أنه لم يكن حاضراً في مجلس الملك الآن ، إذ لم يزل في السجن ، ويقول هؤلاء المفسرون الكرام إنه قصد بـ (لم أخنه بالغيب) العزيز الذي أكرمه في بيته ، وأقول : هو استرسال وتكملة لما بدأت به (زليخا) في اعترافاتها الخطيرة أمام الملك، و (لم أخنه بالغيب) قصدت (يوسف) (عليه السلام) وهو في سجنه ، أي لم أخنه في تحريف الحقيقة ، اعتماداً على حبها له واعتزازها به أولاً .

خمسة وعشرون :(قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ) يوسف : ٥٥ ، هل نقول إنه طلب منصباً بعينه ؟ نعم ولينقذ الناس من المجاعة وقد فعل .

ستة وعشرون :(وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ) يوسف : ٦٧ ، خاف عليهم من الحسد ، أو من غيره . (وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ) الفلق : ٥ ، وما هي ((الا حاجة في نفس يعقوب قضاها)) يوسف : ٦٨ .

سبعة وعشرون : كان القسم في هذه السورة المباركة يجري بـ (تالله) ولقد وجدتُ أنه يرد تفسيراً لحالة التعجب ، أنظر قوله تعالى : (قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ) يوسف : ٧٣ . (قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ) يوسف : ٨٥ ، (قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ) يوسف : ٩١ ،(قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ) يوسف : ٩٥ ، قصدوا بـ (ضلالك القديم) وصفهم لأبيهم في بداية السورة ،(إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) يوسف : ٨ ، وهو

عدم العدالة بالمساواة في حبه لهم ، ولم يقصدوا الضلال في الدين[9] .

ثمانية وعشرون : (فارتدَّ بَصيرًا) يوسف : ٩٦ ، (ارتد) كلمة ثقيلة تناسب الحدث الكبير برجوع بصره إليه .

تسعة وعشرون : (قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي) يوسف : ٩٨ ، ولم يستغفر لهم فوراً ، فما زال واجداً عليهم ، أو أجل ذلك لوقت مناسب أكثر لقبول الدعاء من الله تعالى .

ثلاثون : (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) يوسف : ٨٣ ، أعاد عليهم القول نفسه عندما غدروا بيوسف بقصد وسوء نية ، (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا) يوسف : ١٨ ، فيما لم يكن لديهم سوء نية للغدر بـ (بنيامين) هذه المرة ، وهذا مدعاة للتفكير ، وقال (عليه السلام) عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً لأنهم أصبحوا ثلاثة في الغيب : يوسف وبنيامين وأخوهم الكبير الذي بقي في مصر) فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ (يوسف : ٨٠ ، وهو (يهوذا) أكبرهم سناً ، أنظر قدّم إذن أبيه على حكم الله ، فمن إطاعته لأبيه يكون قد أطاع الله والله أعلم.

واحد وثلاثون : (وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ) يوسف : ٩٩ ، بقيت (مصر) ممنوعة من الصرف ، بينما في سورة البقرة قال سيدنا موسى لبني إسرائيل(اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ) البقرة : ٦١ ، صرف (مصراً) وذلك لأن بني إسرائيل أكثر عدداً من أخوة يوسف وهم بهذه الحالة يحدثون جلبة وتأثيراً أكبر، وهذا يفسر الفرق بين كلمتي(ادخلوا) و (اهبطوا)، والله أعلم .

اثنان وثلاثون :(رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ) يوسف : ١٠١ ، النبي يوسف (هو النبي الوحيد الذي تمنى الموت على الله تعالى .

والحمد لله رب العالمين



الهوامش:

١- في ظلال القرآن ، سيد قطب : ٢٢٩٠

٢- الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ، ج٢ ، ١٤٥

٣- احسن القصص : قصص القرآن الكريم ، أ. د أحمد الكبيسي : ١٧١

٤- تفسير القرآن العظيم ، لابن كثير ، ج٣ ، ١٢٦

٥- لسان العرب ، لابن منظور الأشبيلي ، ج٧ ، ٢٦

٦- الميزان في تفسير القرآن ، للعلامة محمد حسين الطباطبائي ج١١ ، ٩١

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

١- الاتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي ، تحقيق محمد هاشم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط٢ ، ٢٠٠٧م .

٢- احسن القصص : قصص القرآن الكريم ، أ.د. احمد الكبيسي ، مطبعة أردام التركية ، استانبول ، ط١ ، ٢٠٠٠م .

٣- تفسير القرآن العظيم ، لابن كثير الدمشقي ، إشراف محمود الأرناؤوط ، دار صادر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٩م.

٤- في ظلال القرآن ، سيد قطب ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٩٦٧م .

٥- لسان العرب ، لابن منظور الأشبيلي ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٥م .

٦- الميزان في تفسير القرآن ، للعلامة محمد حسين الطباطبائي ، دار المجتبى ، قم ، ط١ ، ٢٠٠٤م .





كتاب اللمحة العفيفية في الاسباب والعلامات في الطب

وكتاب شرح اللمحة العفيفية أو (تأسيس الصحة)

للعفيف أبي السعد ابن أبي السرور الساوي

الدكتور محمود الحاج قاسم محمد

طبيب أطفال ـــ الموصل



المحور الأول: كتـــاب اللمحة العفيفية في الأسباب والعلامات في الطب:

جاء في كشف الظنون لحاجي خليفة ((اللمحة: لشيخ أطباء مصر العفيف أبي السعد ابن أبي السرور الساوي العفيف الإسرائيلي، من (القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) وهو في الأمراض الجزئية العنيفة، متن إختصره من الإيلاقي وغيره، شرحه مظفر الدين محمود العينتابي المعروف بابن الأمشاطي وسماه تأسيس الصحة، أوله الحمد لله الذي شرح في أدنى من لمحـــة مشكلات الأدواء والأسقام الخ، ذكر فيه أنه مما اشـــتهر ولم يوجد في المختصرات مثله الخ مزج المتن بالشرح))[1].

ولا نعرف عن الساوي الإسرائيلي سوى أنه مؤلف كتاب اللمحـــة العفيفية، وأنه كان شـــيخاً لأطباء مصر.



ويوجد نسخة من الكتاب في المكتبة التيمورية بالقاهرة برقم ١٥١ طب، وفي المكتبة الظاهرية بدمشق برقم ٢٨، وفي المكتبة الأحمدية بتونس برقم ٥٤٤٧/ ٣، وفي مكتبة أوقاف الموصل (خزانة الأحمدية).

المخطوطة: النسخة التي إعتمدناها في هذه الدراسة هي نسخة مكتبة الأوقاف بالموصل رقم المخطوطة: ٦٦/ ٢٤ مجموع. عدد الأوراق ١١ ورقة، تبدأ برقم ١٩٧ حتى رقم ٢٠٨ وتبدأ المخطوطة بجملة ((بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب تمم، الصداع: ألم في أعضاء الرأس....)) ثم يواصل الحديث بشكل موجز متتالٍ ومتداخل دون تفصيلها إلى أبواب وفصول واضحة المعالم/ نذكر فيما يأتي أسماء الأمراض التي تحدث عنها بشكل متسلسل كما وردت في المخطوطة:

الصداع: ألم في الرأس، ويذكر أنواعه وعلامات كل واحد وأسبابه، وهي:

البيضة والخوذة (وهو صداع مشتمل على الرأس)، قرانيطس (وهو السرسام الحار وهو ورم في أحد مجاري الدماغ)، سقافولس (معناه موت العضو وفساده ومقدمته تسمى غاتر غاغا)، ليثغرس (وهو المرسام البارد وهو ورم بلغمي داخل القحف)، السبات السهري، الشخوص، السبات والسكتة، السهر، إختلاف الذهن، الرعونة والحمق، آفة الذكر، آفة التخيل، نقصان الذكر، مانيا (جنون)، الماليخوليا، مراقيا، القطرب (نوع من الماليخوليا)، السدر الدوار، اللوي، الكابوس، (ويسمى الخانق)، الصرع، السكتة [تعطل الحس والحركة].

أمراض العصب الفالج: التشنج، الكزاز، التمدد، الرعشة.

فصل في امراض العين: النفخات، القروح، الغرب، السبل، السرطان، الظفرة، الدمعة، غؤور العين، السلاق، الجسا، إلتصاق الجفن، التوتة، الجرب والحكة، إنتثار الشعر وسببه، العشا، الجهر وشبهه، الإنتشار، المارظونة، بغض العين للشعاع، القمل والقمقام في الأجفان.

امراض الأذن: الوقر، الدوي والطنين، إنفجار دمه، هرب الأذن من الصوت العظيم، وجع الأذن، الورم.

امراض الأنف: آفة الشم، الزكام والنزلة، الرعاف، العطاس، جفاف الأنف، حك الأنف.

أمراض اللسان: إسترخاء اللسان، تشنج اللسان، عظم اللسان، قصر اللسان، الضفدع، دلع اللسان، حركة اللسان وحكته، كثرة اللعاب، البخر، بقاء الفم مفتوحاً.

فصل في امراض الأسنان: وجع الأسنان، ثقب السن، ذهاب ماء الأسنان، صرير الأسنان، الضرس، الماشرا، البادتسنام.

فصل في آفات النفس: الخناق، النفس العظيم، النفس الشديد، النفس الطويل القصير، النفس السريع والبطيء، النفس البارد، النفس المنتن، النفس



المنخري، النفس المختلف، النفس المضاعف، النفس المنتصف، ضيق النفس، انتصاب النفس، الربو، البحة، الصوت الخشن، الصوت القصير، الصوت الغليظ والرقيق، الصوت المظلم، السعال، نفث الدم، ذات الجنب، ذات الرئة، الورم الرخو فيها، الورم الصلب فيها، البثور فيها، الورم والجراحة في قصبتها، السل الدق.

أمراض القلب: الخفقان، السدة، الغشي.

أمراض الثدي: قلة اللبن.

أمراض المري.

أمراض المعدة: وجع المعدة، ضعف المعدة، الهيضة، عدم الإحساس بالأشياء اللذاعة، فساد الشهوة، الشهوة الكلبية، بوليموس (الجوع البقري)، الجوع المغشي، العطش، آفة الهضم، جسأ المعدة، القيّ والتهوع والغثيان، بواسير المعدة، الفواق.

أمراض الكبد: ضعف الكبد، الورم الحار في الكبد، الدبيلة، أورام الكبد، الإستسقاء، المطحول، السحج السوداوي، الإسهال الدموي، الإسهال السدي، الهيضة، الزحير، المغس، ايلاوس، الإلتوا، الديدان، شقاق المقعدة.

أمراض الكلى: المزاج، الهزال، التهلهل، إتساع المجاري، الريح، السدد، الورم، الدبيلة، القروح، الجرب، الحصاة، حرقة البول، قلة البول، تقطير البول، سلس البول، البول في الفراش، بول الدم والمدة، البول الغسالي، نقصان الباه، كثرة درور المني والمدي والودي، العضيوط، الإبنة، العقر وعسر البول، الإسقاط، الرحى، عسر الولادة، سيلان الطمث، إحتباس الطمث، شقاق الرحم، إختناق الرحم، الفتق، أدرة الخصية والقيلة، الحدبة، نتو السرة، الدوالي، داء الفيل، وجع الظهر، وجع الخاصرة، أوجاع المفاصل، عرق النسا.

فصل في الأورام الحارة: الحمرة الفلغمونية، النملة، الدماميل، النار الفارسي، النفاطات، الأكلة وفساد العضو، سقافلس، التوتة، الأورام الباردة، الترل، السلع، الخنازير، فوجيتيلا، المسمار، السرطان، العرق المديني، الجذام، داء الثعلب والحية، الصلع، الحزاز، نقصان الشعر، تشقق الشعر، الدم الميت والنمش والبرس، البطم.

وتنتهي المخطوطة دون تبيان أن ذلك نهايتها ودون ذكر ناسخها وتاريخ لنسخها، وجاء في المخطوطة بعد ذلك مباشرة فصول لأبقراط كما ذكرها جالينوس.

المحور الثاني: كتاب شرح اللمحة العفيفية أو تأسيس الصحة:

مؤلف شرح اللمحة العفيفية: جاء في بداية المخطوطة أن الكتاب للشيخ مظفر الدين أبي الثناء محمود بن أحمد بن يعقوب العينتابي الإمشاطي: ولد سنة ٨١٠ هـ / ١٤٠٧م. اشتغل بالفقه والمعقولات وبرع في الطب ومهر في الميقات والمساحة وصنعة النفط، وولي تدريس الطب بالجامع الطولوني وغيره



وذكره السيوطي في أعيان الأعيان. ((وللأمشاطي كتاب ((الإسفار عن حكم الأسفار)) منه نسخة خطية في مكتبة أوقاف الموصل ـ خزانة الأحمدية برقم ٧٧/ ٢٤ مجموع))[٣]. وهو يبحث في صحة المسافر وما ينبغي فعله أثناء السفر لإجتناب الأمراض والمخاطر.

ويقول لوكليرك عن الأمشاطي ((محمود بن أحمد الأمشاطي، لا نعرف عنه إلا بضع كلمات ذكرها حاجي خليفة (رقم ٣٩٩، ١٣) في بحثه عن موجز القانون لإبن النفيس ولد عام ١٤٠٧م ولقب برئيس الأطباء. ونجهل إذا كانت هذه الصفة تتناسب فعلاً مع عمله ولا نرى فيها سوى شكل معتاد من الألقاب. ولقد شرح الموجز وأسماه المنجز، وعلى ما يقول حاجي خليفة فقد أراد أن يلحق به كتاباً آخر من تأليفه أسماه تأسيس الصحة في شرح اللمحة.

وشرح الموجز موجود في باريس تحت رقم ١٠٢٠ من الذيل. أما اللمحة.. فهو موجود في باريس وإسم المؤلف مظفر الدين محمود الملقب بالأمشاطي))[٤].

توفي الأمشاطي في القاهرة سنة ٩٠٢هـ / ١٤٩٦م[٥].

المخطوطة:

النسخة التي إعتمدناها في الدراسة، هي نسخة مكتبة الحرم الشريف المصورة على قرص مدمج[٦].

رقم المخطوطة: ٣٥٧٥، عدد الأوراق: ٢٢٥ ورقة= ٤٥٠ صفحة.

نوع الخط: خط النسخ الإعتيادي. وهناك العديد من الكلمات نسخت من غير تنقيط، إلا أن ذلك لا يشكل عيباً في نظري لأنها على الرغم من عدم تنقيطها فهي مفهومة المعنى.

الناسخ: هو الشيخ الإمام العالم شهاب الدين أبو العباس أحمد بن الفقير إلى الله المجدي مجد الدين إسماعيل المشهور بإبن الصائغ الحنفي.

مصادر الكتاب: يقول الأمشاطي فشرعت فيه: مقتبساً من

١ـ القانون للشيخ الرئيس إبي علي إبن سينا.

٢ـ شرح القانون لعلاء الدين بن أبي الحزم القرشي.

٣ـ برهان الدين نفيس الكرماني.

٤ـ كامل الصناعة لعلي بن العباس المجوسي.

٥ـ المختار لمهذب الدين ابي الحسن علي بن أحمد بن هبل.

٦ـ المنتخب لأبي منصور سليمان بن حفاظ الكوهين.

٧ـ الكافي لأبي نصر العينوي.

٨ـ الحاوي لمحمد بن زكريا الرازي.

٩ـ وغيره من الكناشات (وقد إستشهد في الكتاب بأقوال أعلام غير من ذكرهم في المقدمة وهم يوحنا بن سرافيون، قسطا بن لوقا، روفس، أبو قراط، جالينوس، ديوقلس، إبن التلميذ، أرسطو، علي بن عيسى الكحال، النجيبي، الطبري، الهمام أبو مروان بن سراج).

محتويات الكتاب: بعد المقدمة يبدأ مباشرة.

فصل في امراض الرأس أسبابها علاماتها.

وبعد الحديث عن تشريح الرأس يذكر أمراض الرأس اسبابها وعلاماتها ومعالجاتها: وهي عنده



الصداع وهو ألم أعضاء الرأس، قرانيطس = السرسام الحار (نوع من الجنون)، الماء داخل القحق، السبات السهري، الشخوص (نوع من السبات) ، السبات، السهر اختلاط الذهن والهذيان، الرعونة والحمق، آفة الذكر، آفة التخيل، مانيا (جنون سبعي)، الماليخوليا، المراقيا، العشق، السدر والدوار، اللوي، الكابوس، الصرع، السكتة، أمراض العصب.(الفالج، التشنج، التمدد والكزاز، اللقوة، الرعشة، الخدر، الإختلاج، العصابة).

وعند الحديث عن السدر والدوار يشير إلى مسألة مهمة وهي أن الأطباء العرب والمسلمين لم يكونوا نقلة عن اليونانيين فقط وإنما خالفوهم في أمور كثيرة وبينوا آراءهم فعلى سبيل التمثيل يذكر مخالفة الرازي لجالينوس فيقول ((إعلم أن جالينوس لم يفرق بين الدوار والسدر.. وقال الرازي الدوار هو أن يرى صاحبه ما حوله يدور والسدر يعقب الدوار إذا إشتد وبلغ إلى ان يسقط)).

ويلخص الأمشاطي علامات يستدل بها على حصول الوفاة فيقول ((ويستدل على حياة من اصابه هذا النوع من السكتة بأن ـ توضع صوفة منفوشة.. أو ريشة صغيرة على منخريه. ـ أو يوضع إناء مملوء ماء على صدره ويتفقد نفسه فإن تحركت الصوفة والماء فهو حي وإلافهو ميت ـ أو توضع اليد على الخصيتين أو على الحالب والإحليل أو تحت اللسان، او يدخل الإصبع في الدبر مما يلي الظهر ويغمز فإن في تلك المواضع شرايين تنبض مدة الحياة فإن وجدت متحركة فهو حي وإلا فلا ـ وأيضاً مما يستدل به حياته أن ينظر إلى باطن عينيه فإن كان مشرقاً له رونق فهو حي. أو ينظر على عينيه في موضع مضيء ويمعن في النظر فإن رأى الخيال فيها فهو حي ـ أو يدخل في بيت مظلم ويقدم إليه سراج فإن رأى مثاله في الناظر فهو حي ـ وأما إذا تعفن الجسد فلا احتياج إلى هذه (الاستدلالات))[٢]

فصل في امراض العين واحوالها وأسبابها وعلاماتها ومعالجتها: يبدأ بامراض القرنية (النفاخات، قروح القرنية، خروق القرنية) ومن أمراض العين الغرب، الغدة، السبل، السرطان، الظفرة، الطرفة، الدمعة، الجحوظ، الحول، غؤور العين وصغرها، السلاق، الجسأ، تهيج الأجفان، البردة، التحجر، الشعيرة، الشرناق، التثة، الرمد، ومن أمراض الجفن الحبوب والحكة، ومن أمراض العين الإنتفاخ، كثرة الطرف، إنتشار الشعر من الأجفان. ضعف البصر، العشا والشبكرة، الجهر، الخيالات، الإنتشار، الضيق، الماء، بغض العين للشعاع، القمل والقمقام.

ويقدم هنا نصائح جيدة ومقبول طبياً اليوم فيقول ((وصية: ينبغي لمن أراد حفظ صحة عينة أن يتوقى الحر الشديد والبرد الشديد والغبار والدخان والنظر الى الأشياء الباردة وفرط الإنكباب والنظر إلى النقوش الدقيقة ولا بأس بالنظر اليسير إلى النقوش الدقيق على سبيل الرياضة للعين ويحذر من البكاء والنوم الطويل والسهر الطويل..))[٣].

فصل يذكر فيه أمراض الأذن وأسبابها وعلاماتها وعلاجاتها: يبدأ بتشريح الأذن ثم يتحدث عن ماهية

الصوت في (ثلاثة فصول الفصل الأول في بيان الإحتياج للصوت، الفصل الثاني في ماهية الصوت وكيفية حدوثه، الفصل الثالث في كيفية سماع الصوت).

ثم يذكر الوقر (وهو بطلان السمع أصلاً) والطرش (نقصان السمع) والصمم (فقدان تجويف الصماخ). ومن أمراض الأذن الدوي والطنين، هرب الأذن من الصوت، وجع الأذن.

فصل في تشريح الأنف وأمراضه وأسبابها وعلاماتها وعلاجاتها: يذكر أن أمراض الأنف منها ما في المنخرين أو غشائه المستبطن ومنها ما يحدث في عظم المصفاة أو في غشاء الدماغ المستبطن، أو في الآلة للشم وهي الزائدتان الحلميتان. ويركز الحديث على بواسير الأنف ويبين الفرق بينهما وبين سرطان الأنف.

فصل في تشريح الفم واللسان وأمراضها وأسبابها وعلاماتها ومعالجاتها: يتحدث عن إسترخاء اللسان، تشنج اللسان، عظم اللسان وترهله، قصره، الضفدع (وهو غدة صلبة تكون تحت اللسان)، دلع اللسان (وهو خروجه من الفم)، القلاع (وهو قرحة غير غائرة في جلد الفم واللسان، حرقة اللسان وحكته، كثرة اللعاب وكثرة سيلانه من الفم، البخر وسببه، ورم الشفة، أورام اللثة (الورم الحار، اللثة الدامية، قروح اللثة والناصور، اللحم الزائد في اللثة ونقصان لحمها).

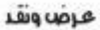
فصل في أمراض الاسنان واسبابها وعلاماتها ومعالجاتها: ويبدأ يذكر تشريح الأسنان، وجع الأسنان، قلق السن وتحركه، ثقب السن وتفتته، ذهاب ماء الأسنان، صرير الأسنان، الضرس (وهو خدر يعرض للسن)، البادشنام (وهو حمرة منكرة مفرطة تعرض في الوجه ةالاطراف).

فصل في آفات التنفس واسبابها وعلاماتها ومعالجاتها: يبدأ بذكر تشريح الحلق والحنجرة وقصبة الرية والقلب والصدر، ثم يتناول آفات التنفس: الخناق، الربو، آفات الصوت (البحة، الصوت الخشن، الصوت القصير، الصوت الغليظ، الصوت الرقيق، الصوت المظلم الكدر)، السعال، نفث الدم، ذات الجنب، ذات الرئة، الورم في الرئة، المسل والدق، أمراض القلب (الخفقان، الغشي).

فصل في تشريح الثدي وأمراضه وأسبابها وعلاماتها:

فصل في تشريح المري والمعدة وامراضها وعلاماتها ومعالجاتها: عسرالإزدراد

أمراض المري: (سببه إما ورم في المري، أو ورم فيما يجاوره، أو يكون سببه ميل فقار العنق الى داخل، أو كزاز، أو علقة) أمراض المعدة: جميع أنواع سوء المزاج، القروح، أمراض الشكل (فتكون شديدة الاستدارة)، أمراض المقدار (فتكون عظيمة كبيرة جداً، أو صغيرة، ويعرض لسطحها الداخل أن يتلمس أو يخشن)، ومن آفات الوضع (فربما كانت شديدة البروز إلى خارج، ويعرض لها في ليفها التمدد،





ويعرض لها السدد في العروق التي بينها وبين الكبد والطحال، وقد يضعف نسيج ليفها ويتهلل، ويعرض لها الأورام الحارة والباردة والصلبة والرخوة والدبيلات والقروح، وقد تنخرق المعدة (إما بسبب من خارج أو من داخل)، وجع المعدة، ضعف المعدة، الهيضة، ضعف الشهوة وبطلانها، الشهوة الكلبية، الجوع المغشي، العطش، آفة الهضم، جسا المعدة، القي والتهوع والغثيان، الفواق.

فصل في تشريح الكبد والمرارة والطحال وأمراضها وأسبابها وعلاماتها ومعالجاتها:

أمراض الكبد التي ذكرها هي: ضعف الكبد، سدد الكبد، الدبيلة في الكبد، تبثر في سطح الكبد، الاستسقاء (واصنافة زقي، لحمي، طبلي)، اليرقان الأسود.

فصل في امراض الطحال واسبابها وعلاماتها:

المطحول، تقيح الطحال ضعف الطحال، نفخة الطحال، حجارة ورمال الطحال.

فصل في تشريح الأمعاء وأمراضها واسبابها وعلاماتها ومعالجاتها: إستطلاق البطن، الهيضة، الزحير، المغس (المغص)، القولنج وإيلاوس.

فصل في كيفية تكون الديدان وغايتها وأقسامها وأحكامها: واصنافها اربعة طوال، مستديرة، ومستعرضة (هي حب القرع) وصغار. ويذكر هنا أمراض المقعدة: وهي شقاق المقعدة (وسببه إما حر أو تيبس، أو تورم، أو بواسير)، إسترخاؤها (سببه برودة أو قطع بواسير أضرت بالعضلة)، حكة المقعدة (وسببها إما ديدان صغار أو قروح).

فصل في امراض الكلى أسبابها علاماتها ومعالجاتها: (سوء المزاج، الهزال، التهلهل، إتساع المجاري، الريح الممد، السدد، الورم في الكلية، الدبيلة، القروح، الجرب في الكلية، الحصاة والرمل.

ويقول: وامراض المثانة تقاس في أكثر أحوالها على أحوال الكلى، لكن قد يعرض لها خلع وإسترخاء، وحصاة، وحرقة البول، وقلة البول، وعسر البول وإحتباسه، ومنها تقطير البول، والبول في الفراش، وبول الدم والمدة.

فصل أمراض التناسل وتشريحها وما يتعلق بذلك: ومن أمراضه درور المني والمذي والودي ،ومنها عاقونا (إختلاج الذكر في الرجال) وأرسطونا (إختلاج فم الرحم في النساء)، وكثرة الإحتلام، وكثرة الإنعاظ (كثرة توتر الذكر)، وكثرة الشهوة للجماع، العضيوط (الذي لا يضبط البراز عند الجماع)، الإبنة (الشاذ جنسياً والذي يرغب أن يفعل به).

فصل في امراض الرحم وأسبابها وعلاماتها وعلاجها وكيفية خلق الانسان وما يتعلق بذلك من الأحكام: فمن أمراضه العقر (إمتناع العلوق)، الإسقاط وأسبابه، الرحى، عسر الولادة، سيلان الطمث، قروح الرحم وتعفنه، شقاق الرحم والثآليل فيه والمسامير والبواسير والتوث في الرحم، حكة الرحم، إختناق الرحم.

الأمراض الظاهرة للحس: ويتناول هنا الفتق، الحدبة، نتو السرة، الدوالي، داء الفيل، وجع الظهر،

أوجاع المفاصل، النقرس، عرق النسا.

فصل في الأورام والبثور والآفات التي تظهر في الجلد والشعر: الأورام الحارة، النملة، الدماميل، الجمرة والنار الفارسي، الشرا، الأكلة وفساد العضو، التوتة، الأورام الباردة، السرطان، السلع، الخنازير، فوجيتيلا، الميمار، الورم الريحي، العرق المدني، الجذام، الأمراض التي تختص بظاهر الجسد وما يتعلق بأمر الزينة، داء الثعلب، داء الحية، الصلع، الحزاز، نقصان الشعر وبطلانه وإنتثاره، تشقق الشعر وسببه، الدم الميت، النمش، البرش، السعفة، البلخية، القروح البطم، الورم الريحي، القوبا، البثور اللبنية، الجرب والحكة، الحصف، بنات الليل، الجدري والحصبة، الحميقاء، الثآليل، الشقوق في الجلد والشقة والأطراف، أمراض الأظفار (الداحس، آذان الفار)، البهق، الريص الأبيض، البرص الأسود.

ومن الأمراض الظاهرة للحس: الهزال والسمن.

الأمراض العامة لجميع الأعضاء: الحميات.

فصل في البحران: يقول البحران في اللغة اليونانية فصل الخطاب وهو تغير بدني يتبع المخاصمة بين الطبيعة والمرض، وذهب الأوائل تغير يحدث في البدن لمناهضة بين مادة المرض والطبيعة فيكون الفصل إما أن تغلب أو يغلب.

فصل في السموم وما يتعلق من الأحكام والمعالجات: وقد رتبه على ستة فصول: الفصل الأول في صفات الكلب الكلب. الفصل الثاني في السموم وعلاجها والإحتراز من أحدها. الفصل الثالث في تدبير سقي السم. الفصل الرابع في علاج نهش الحيوان (وفيه فصول الأول في نهش الحيات، الثاني في لسع العقارب. الثالث في لدغ النمل والزنابير والنمل الطيار، الرابع في عض سام أبرص وهو نوع من الوزغ، الخامس في عض الإنسان وذوات الأربع، السادس في عض الضفادع وأم أربع وأربعين). الفصل الخامس في السموم المشروبة وتدبير شربها. الفصل السادس فيما يطرد الهوام والحشرات والسباع.

المحور الثالث: نتائج دراسة وتحليل المخطوطتين:

أولاً. إن كانت اللمحة العفيفية للعفيف إبي السعد إبن أبي السرور الساوي العفيف الإسرائيلي هو عبارة عن كتاب فريد في بابه، جمع فيه فقرات في الطب في الأغلب مما سمعه من شيوخه أو من قراءته لكتب الأولين (دون أن يذكر أسماء شيوخه أو الكتب التي أخذ منها خشية من الإطالة) فجاء الكتاب عبارة عن فقرات قصيرة، شملت كل فقرة إسم المرض، اسبابه، علاماته بكلمات مقتضبة ذات مغزى وفائدة، إلا أن الكتاب في جملته لم يكن سهل التناول والاستفادة منه بالنسبة لطالب الطب والطبيب في ذلك الزمان، وإنما كان يحتاج إلى شرح وتفسير.

يقول الأمشاطي في سبب قيامه بشرح كتاب اللمحة العفيفية في مقدمة كتابه شرح اللمحة العفيفية ((.. كان الكتاب الموسوم باللمحة العفيفية.. مما اشتهر في هذا الزمان حتى صار من لم يحفظه منع أن



يصف الدواء.. وهو كتاب لم يوجد في المختصرات مثله الآن لما حوى مع صغر حجمه من كثرة المعاني والإتقان، إلا أنه غير مستغن عن شرح يبين ألفاظه ويوضح معانيه ويكشف رموزه.. ولم أعلم أحداً شرحه ولا أبان فضله...))

ثانياًـ ذكر الأمشاطي في كتابه شرح اللمحة العفيفية أمراض البدن من الرأس إلى القدم، اسبابها وعلاماتها ومعالجاتها دون إطناب مبتدئا بالتشريح لكل عضو، لذا جاء كتابه شاملاً لأغلب الأمراض التي ذكرها صاحب اللمحة، مع زيادة ذكر أمراض لم يذكرها صاحب اللمحة العفيفية والمعروفة في تلك الحقبة، فأصبح كتابه كتاب تشخيص ومداواة مختصرا شبيها بما نسميه (الموجز في علم الامراضHand Book of Medicine) يسهل على طالب الطب والطبيب إقتناؤه ليكون مرجعاً تحت اليد يرجع إليه عند الضرورة.

يقول الأمشاطي في مقدمة كتابه مبيناً منهجه في تأليف الكتاب ما يلي: ((ذكرت فيه قبل ذكر كل مرض كل عضو تشريحه... مع زيادة ذكر أمراض محتاج إليها لم يذكرها المصدر ولأعول عليها. وجعلت تلو كل مرض ما يخصه من العلاج ليكون عمدة وحجة في اصلاح المزاج... ولم أطنب فيه غاية الإطناب ولا عولت فيه على الإسهاب، ولم اذكر فيه من الألفاظ المنطقية ولا القول بالفلسفة إلا اليسير قصد التسهيل على الطالب.))

ثالثاًـ خلا الكتابان من فهرس وأبواب وفصول واضحة المعالم كما جرت العادة في كتب من سبقوهم (مبتغين بذلك الإختصار)، لذا جاءت كتبهم شاملة لكل الأمراض المعروفة لديهم بشكل عشوائي متداخل.

رابعاًـ إن الساوي والأمشاطي استوعبا معلومات عصرهما ومعارفه، ومثلا علومه أحسن تمثيل. واذا ما وجدنا في الكتابين أفكاراً ووصفات واموراً لا نقبلها اليوم قياساً لمعارفنا وعلومنا في القرن الحادي والعشرين. يجب ان لا ننال منه ونعتبر ذلك إنتقاصة لعلمهما، وذلك لأنه ليس من الإنصاف أن نطلب منهما أن يحلقا فوق مستوى عصرهما ويمعنا في الإبتعاد عن آفاق علوم زمانهما.

خامساًـ واذا ما وجدنا في الكتابين ما لا نستطيع تصديقه أو فهمه من المعلومات فلا يجب أن نستنكره، ولكن لنفهم ما نستطيع فهمه وندع ما دون ذلك للعلم والعلماء في المستقبل أن يكتشفوا الحقيقة بالتجربة والبرهان لا بالحكم الشخصي المحدود. والواقع العلمي شاهد على أنه بين الحين والحين نسمع إكتشاف فائدة إستعمال بعض أساليب المعالجة أو الأدوية التي إستعملها الأطباء العرب والمسلمون، ونحن بإحيائنا لهذا التراث الطبي نحفز الباحثين للقيام بإجراء تجاربهم حول العلاجات التي إستعملوها واثبات فاعلية بعضها علمياً في معالجة بعض الأمراض التي لا زلنا عاجزين عن معالجتها.

سادساًـ وقد يقول قائل ما الفائدة من دراسة وتحقيق مثل هذه المخطوطات؟

وجواباً عن ذلك نقول

١ــ إن ما قمنا به في تحقيق هذين الكتابين وكتبنا

المحققة السابقة، وما يقوم به غيرنا من المحققين لكتب التراث العلمي المخطوطة، هو توثيق دقيق للمعلومات ونقلها بأمانة لهذا الجيل والأجيال القادمة.

٢ــ في السنين القريبة الماضية إنصرفت دراسات الأكثرية الساحقة من الباحثين العرب والأجانب بشكل خاص إلى مرحلة الإبداع العربي، ولم تحظ المراحل التالية من الباحثين إلا بالقيل جداً من الإهتمام، بالرغم من أنها لم تعدم ظهور بعض المؤلفات العلمية التي تستوجب الدراسة، الأمر الذي دفعني الى دراسة أمثال هذه المؤلفات لسد ثغرة لا يجوز الإستمرار في إهمالها.

٣ــ إن في دراسة هذين الكتابين وأمثالهما فائدة من الناحية التاريخية لأنهما يعكسان مستوى الطب، في القرن التاسع الهجري ــ الخامس عشر الميلادي ليس عند العرب والمسلمين فحسب بل في العالم أجمع، فقد جمعا خلاصة العلوم الطبية (النظرية والعلمية) المعروفة في زمانهما بأسلوب سهل مبسط دون إطناب جعله سجلاً يؤرخ لتاريخ الطب لتلك الحقبة التاريخية.

٤ــ يظهر للقارئ أول وهلة أن الكتابين لا جديد فيهما وأنهما في جملتهما يشبهان الكثير من الكتب الطبية التراثية وأن ما ورد فيهما من المعلومات والعلاجات والشروح لا يختلف عن غيرهما كثيراً، والواقع أن لهذين الكتابين ميزة في اسلوب التأليف المختصر وفي القدرة على إبراز العلامات والأسباب على قدر قيمتها في التشخيص والعلاج.

الهوامش

١ـ حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله: كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون، وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية ١٩٤٣، المجلد الثاني، ص ١٥٦١.

٢ـ البكري، الدكتور عادل: الكامل في التراث الطبي العربي، منشورات المجمع العلمي العراقي، ٢٠٠٥، ص ٨٣٣.

٣ـ احمد، سالم عبد الرزاق: فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل، ج٥، ص ٣٣٠.

٤ـ قطاية، سلمان: مخطوطات الطب والصيدلة في المكتبات العامة بحلب، الطبعة الأولى، ١٩٧٦ ص ١٣٣.

٥ـ البكري: المصدر نفسه ص ٥٨٥.

٦ـ في تاريخ (١ـ٦ـ١٤٣٣/ ٢٢ـ٤ـ٢٠١٢) اهدتني مكتبة الحرم المكي الشريف نسخة مصورة من المخطوطة على قرص مدمج، جزى الله خيراً مدير المكتبة والعاملين فيها ولهم جميعاً شكري وتقديري.

٧ـ المخطوطة ورقة ٤٢.

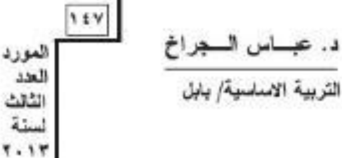
٨ـ المخطوطة ورقة ٥٥.



شعرُ يعقوب بن صابر

المنجَنيقيّ البغداديّ (ت٦٢٦هـ)




د. عبـاس الـجراخ

التربية الاساسية/ بابل

المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٣

توطئة:

نجم الدين يعقوب بن صابر بن بركات البغدادي المنجنيقيّ، من شعراء القـرنين السـادس والسابع الهجريين، اهتمَّ القدماءُ بهِ وبشعرهِ، والتقى به ابنُ الشـعّار الموصليّ (ت٦٥٤هـ) وسمعَ منه ما أعجبَهُ وأثبته في كتابِه (قـلائد الجمان)، وأودَعَ مترجموهُ مختارات من قـصائد ومقاطع من شـعرهِ. وتُعدُّ الترجمة التي أثبـتها ابـن خلّكان (ت٦٨١هـ) في كتابـه "وفيات الأعيان" مهمة، وإنْ لم يلتقِ بهِ، وقـد نقـل منها جميعُ مَنْ تَرجمَ له من المؤرخين القـدماء والباحثين المعاصرين، ولكنهم اغفلوا ترجمةَ ابن الشعّار له، وهي ترجمةٌ نفيسة جداً، وتقـدّم معلومات عن حياته، وتنفرد بأكثر من نصف شعره الواصل إلينا، وبروايات جديدة.



عرفتهُ أوّل مرّة قبل نحو عشر سنوات من خلال ورود تَرجمته القصيرة في كتاب (الحوادث). ومن خلال ما نُشِرَ من أبيات شعره القليلة في بعض المظان، تمنّيتُ أن أبحثَ في حياته وأجمع شعرهُ وأحقّقهُ، بعد فقدان ديوانه اليوم.

لقد حاولتُ أنْ أجمعَ ما وصلَ منْ شعره وأُوثّقهُ، بتخريجه على المظان المتنوّعة، في استقصاء واسع، مع دراسة علمية عن الشاعر وشعره، وهو جهد لم يسبقني إليه أحدٌ.

أرجو أنْ أكونَ قد وُفّقْتُ في هذا الجهد الذي أحسبهُ سيفيد المكتبة العربية.

الشاعر:

هو :[1] نجم الدين أبو يوسف يعقوب بن صابر بن بركات[2] بن عمّار بن عليّ بن الحُسين بن عليّ بن حوثرة، القُرشيّ، الحرانيّ الأصل، البغدادي المولد والمنشأ، المنجنيقي.

ولقبهُ (المنجنيقيّ) نسبةً إلى المنجنيق[3]، الآلة الحربية المستخدمة في دكّ الأسوار والمدن، وفي هذا يقولُ:

كلفتُ بعلْمِ المنجنيقِ فَلَمْ أزَلْ
أحُثُّ رِكابي بينَ نَاءٍ وشَاحِطِ

ولادتُهُ:

وُلدَ في بغداد نهار يوم الإثنين رابع المحرّم سنة أربع وخمسين وخمس مئة.

وكان جُنديّاً في ابتداء أمره، مُقدّماً على المنجنيقيين ببغداد، ولمْ يزلْ مُغْرًى بآداب السيف والقلم وصناعة السلاح والرياضة. وغلب عليه الجنديّة واسم المنجنيقيّة، لكون المنجنيق أعظم السلاح، واشتهر بهذه الفنون، ولم يلحقْهُ أحد من أبناء زمانه في درايته وفهمه وحذقه لذلك.

عاصر أربعةً منْ خُلَفاء بَني العبّاس، وهم: المستنجد بالله (ت ٥٦٦هـ) والمستضيء بأمر الله (ت ٥٧٥هـ) والناصر لدين الله (ت ٦٢٢هـ) والظاهر بأمر الله (ت ٦٢٣هـ) والمستنصر بالله (ت ٦٤٠هـ).

وإذ أمكننا أنْ ندفع اتّصاله بالخليفة الأول، لأنّ عمره وقتَها صغيرٌ، فلا نعدم اتصاله بالثاني، أما اتصاله بالثالث ــ الناصر لدين الله ــ فأمر أكيد، فقد كانت له منزلةٌ لطيفة منه، ووصلَ إلينا جزء من قصيدة لهُ في مدحه، ولا نعرف إنْ كان له اتصال بالأخيرينْ.

وعرفَ عدداً من الأعيان والوزراء، منهم الوزير ناصر بن مهدي القمّيّ، الذي تقلد الوزارة للناصر العباسيّ سنة ٦٠٢هـ وحمدت سيرته، ثُمّ عُزِلَ سنة ٦٠٤هـ.

التقى به ابنُ الشّعار قبلَ وفاته بسنَتَيْن ووصَفَهُ بقَوله:"كان شيخاً هشاً، مليحاً، لطيفاً، فكهاً، متواضعاً، طيّب المحاورة، شريف النفس، ذا تودّد

وبشر وسكون[٤].

شيوخه:

سمع الحديث من شيخين هما[٥]:

١ـ أبو المظفر هبة الله بن عبد الله بن أحمد بن عمر السمرقندي (ت٥٦٣هـ)[٦]

٢ـ أبو منصور أحمد بن محمد بن هبة الله، بن سركيل (ت٥٧٥هـ)[٧]

وروى شيئاً منه[٨].

آثاره[٩]:

١ـ ديوان شعر[١٠]، ولم يصل الينا.

٢ـ عمدة المالك[١١] في سياسة الممالك.

رآه ابنُ الشعّار ووصفهُ بقوله: "لمْ يُتممهُ، وهو بديعٌ في معناهُ. يتضمن أحوال الحروب وتعبئتها وفتح الثغور، وبناء المعاقل وأحوال الفروسية والهندسة والصنائع والمصابرة والحصار والمعاقل والأمصار، والرياضة الميدانية والحيل الحربية، وأنواع العلاج بالسلاح، وعمل أداة الحرب والكفاح، وأحوال الخيل وصفتها، وقد قَسّمَ الكتابَ ورتّبَهُ أبواباً، كلّ باب يشتملُ على فُصُولٍ".

٣ـ مغاني المعاني في مدح الخلفاء من شعره[١٢]، ويُفهم منهُ أنّهُ جَمعَ فيه ما نَظَمَهُ في مدح الخُلفَاء فقط.

مَنْ روى عنه:

١ـ عفيف الدين أبو الحسن عليّ بن عدلان الموصليّ (ت٦١٦هـ)[١٣]، التقى به وروى عنه شيئاً من شعره.

٢ـ ابن الحاجب، عزّ الدين عمر بن محمد بن منصور الأميني (ت٦٣٠هـ)[١٤]، ذكر الذهبيُّ أنه كتب عنه الحديث[١٥].

٣ـ أبو عبد الله محمد بن سعيد المعروف بابن الدبيثي (ت٦٣٧هـ)[١٦]، ترجم لهُ في كتابه (ذيل تاريخ مدينة السلام بغداد)[١٧]، ثم قال: "علقتُ عنه شيئاً من شعره، أنشدني أبو يوسف يعقوب بن صابر لنفسه..."، وأورد له النتفة السينيّة، وسألهُ عن مولده فأجابهُ بدقّة.

٤ـ ابن النجّار (ت٦٤٣هـ)[١٨]، تَرجمَ لهُ في كتابه الشهير (ذيل تاريخ بغداد)، إلاّ أنّ ترجمته في القسم الساقط منه، ومن حُسن الحظّ أنْ يقومَ أبو الحسين احمد بن أيبك بن عبد الله الحساميّ المعروف بابن الدمياطي (ت٧٤٩هـ) باختصاره، وأورد لهُ نتفتين في ترجمته، وسبقهما بعبارة ابن النجار: "أنشدنا يعقوب بن صابر الحراني لنفسه".

ونقل الصفديُّ عنه تلك الترجمة[١٩].

٥ـ ابن الشعّار؛ المبارك بن أبي بكر احمد بن حمدان (ت٦٥٤هـ)، ذكر الذهبي[٢٠] أنّ ابنَ الشعار سمع من المنجنيقيّ، ونقلَ عنه ابن المستوفي ثلاثة الأبيات السينيّة[٢١].

٦ـ محمود بن عبد المؤمن بن الشريدار



الواسطيّ (ت بعد ٦٢٤هـ)، التقــى بالمنجنيقــيّ وأنشدهُ بيتين على قافية الراء، أثبــتهما عنه ابــن المستوفي في: تاريخه[٢١].

٧ــ ابن خلّكان (ت ٦٨١هـ) في كتابــه (وفيات الأعيان)، وقال: "كانت أخباره في حــياته متواصلة إلينا وأشعاره تنقلها الرواة عنه، ويحكون وقــائعه ومجرياته وما ينظم في ذلك من الأشعار الرائقــة والمعاني البديعة، ولم تتفق لي رؤيته مع المجاورة وقرب الدار من الدار، لأنه كان ببغداد ونحن بمدينة إربـــل، وهما متجاورتان، لكن لكثرة اطلاعي على أخباره وما يتفق له من النظم المنقول عنه في وقته كأنّي كنتُ معاشــره، ومازلتُ مشــغوفاً مستعذبــاً أسلوبـــه فيه، واجتمعتُ بــخلق كثير من أصحابــه والناقلين عنه...".

وواضح أنه على الرّغم من معاصرته له ومعرفة أخبـــاره لم يلتقِ بـــه، لكنّه أخذَ تَرجمتهُ بالوساطةِ بطريقتين:

أ ــ الشفاهيّ، عن طريق بعض مَن التقـــى بـــه، وذكر صراحةً اسمَ عفيف الدين أبي الحسن عليّ بن عدلان، الذي التقى بالشاعر، وأورد لهُ عنه عدداً منَ النُتف.

ولهُ نَقْلٌ شــفاهيّ من دون تصريح في قـــوله: "وأخبرني بعضُ الأدباء".

ب ــ الكتابيّ، في قوله: "ووقفتُ بالقـــاهرة على كراريس فيها شعره" وأورد منها قطعةً من أربـــعة أبيات على قافية التّاء.

وفاتُهُ:

أجمعت المصادرُ على أنّهُ تُوُفّيَ ببــــغداد يوم الخميس بُعَيْد العصر السابع والعشــرين من صفر سنة ست وعشرين وســتّ مئة، ودُفِنَ يوم الجمعة بمقبرة الجديدة بباب المشــهد المعروف بمشــهد الإمام مُوسَى بن جعفر ــ عليهما السّلام ــ[٢٣].

شعرُه:

قال ابن الشعّار عنهُ وعن شــعره: كان شــاعراً مجوّداً في وقته، صاحــب معان مبــتكرة، وألفاظ متخيّرة، يُقَصِّدُ الشعرَ ويصنعهُ ويُشبّب به، ويصف ويمدح، ويتصرّف تصرّفَ الشُعراء المتقـــدّمين، ويذهب مذاهبهم في أقسام الشعر وأجناسه".

قال عنه الذهبـــيّ والصفديُّ: "كان من فحـــول الشعراء بالعراق"[٢٤].

وقال الدمياطيّ: "كان أديباً فاضلاً، مليح الشـــعر لطيفه، ذا معان مَطبوعة، وألفاظ سهلة".

وقال ابـــن كثير: "كان فاضلاً في فنّه، وشـــاعراً مطبقاً، لطيف الشّعر، حسن المعاني"[٢٥].

سيرورةُ شعره:

تعرّض الشاعر إلى سرقة شعره بـــعد وفاته، إذْ إنّ رجلاً اسمه أبو القاسم محمد بـــن محـــمد بـــن الحسن بن الفضل بن المطّلب البغداديّ النقّاش ظفر

بأشعار المنجنيقي وأغار عليها وانتحلها لنفسه، ذكر هذا ابنُ الشعّار في ترجمته له(٢٦)، "وحين امتُحِنَ في عمل قصيدة ومعنى بقي أيّاماً لم يجبهُ خاطره إلى المُقترح عليه"، وأورد له قصيدة طويلة في مدح الناصر لدين الله، مطلعها:

غَوادي المُزنِ بالرّاحِ امْطِرينا
وبالصِّرْفِ الحُميّا باكِرينا

ولعلّ القصيدة للمنجنيقيّ سرقها منه النقّاش هذا.

وقال ابن خلّكان(٢٧): وأنشدني الأديب شهاب الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف بن سالم المعروف بابن التلعفري لنفسه في بعض ليالي شهر رمضان سنة ثمان وثلاثين وستمائة بالقاهرة المحروسة، وهو من شعراء العصر المجيدين(٢٨):

يا شيبُ كيفَ وما انقضى زمنُ الصِّبا
عاجلتَ منّي اللمّةَ السّوداءَ

لا تَعجلنْ فوالذي جَعلَ الدُّجى
من ليلِ طُرّتي البَهيمِ ضياءَ

لو أنّها يومَ الحسابِ صحيفتي
ما سَرَّ قلبي كونُها بيضاءَ

فقلت له: قد أغرتَ على بيت نجم الدين بن صابر، حتى إنك قد أخذتَ مُعظمَ لفظهِ وجميعَ مَعناهُ والوزن والروي، وهو قوله:

لو أنّ لحيةَ مَنْ يشيبُ صحيفةٌ
لمعادهِ ما اختارها بيضاءَ

فحلف أنه لم يسمع هذا البيت إلا بعد عمله للأبيات المذكورة، والله أعلم بذلك.

وهذا تاج الدين مظفّر الذهبيُّ (ت٦٨٦هـ)(٢٩) يقولُ(٣٠):

كلفتُ بتصويرِ الدُّمَى في شبيبتي
وأتقنتُها إتقانَ حبْرٍ مُهذّبِ

وحاولتُ عَنْها رَجعةً ومَحَتُكُمْ
فلم أَخْلُ من تزويقِ زُورٍ مُكَذّبِ

وقد تأثّر ببيتي المنجنيقيّ:

وأقصدُ حيطانَ البلادِ وهدمَهَا
ونهبَ نواحيها ووَهْيَ المرَابطِ

وعُدتُ إلى نَظْمِ القريضِ لشقوتي
لم أَخْلُ في الحالَيْنِ مِنْ قَصْدِ حائطِ

الدراسة الفنية

موضوعات شعره

١ـ الغزل:

وهو على نوعين:

الأول: الغزل بالمذكر، وهو الكثير الذي يكاد يغلب على شعره، مشحوناً بالعواطف الملتهبة والمشاعر المُتّقدة، وهذا اللون من الغزل تعلوهُ الطرافة الواضحة.

ففي قوله:

يا للرجالِ شكايتي مِنْ شَكْوةٍ
أضحتْ تعانقُ مَنْ أُحبُّ وأعشقُ



خـمَلَتْ هــوىً كَهَواي إلاّ أنها
تطفو، ويثقــلني الغَرام فأغرقُ
ويُــغيّرُني التبّانُ عــندَ عناقه
أردافهُ، فهــوَ الــعَدُوُّ الأزرقُ

"وهذا من المعاني النادرة، فإنّ العربَ إذا وصفت العدو بشدة العداوة قالت: هو عدو أزرق، وقــد جاء هذا في كلامهم وأشعارهم"[٣١].

وشكا من هجْر الحبيب وبُعده عنهُ، وهو ســاهر ساهد لا ينام، ومقلتهُ لا تبكي دمعاً بل دماً، وتمنّى أنْ يعود الزّمان من جديد ليحظّى بوصال الحبيب ويأنس بقربه:

إرثْ لباكي الجَفْنِ مُستعبِرِ
حَيْرانَ ســاهي مُقلَةٍ ســـاهد
واعْجَبْ لعيْنٍ منهُ تبكي دماً
كيفَ جَرَى منْ مدمعٍ جامــدِ؟
هلْ لزمانِ الوصلِ منْ عَودةٍ
يحـــيا بقُربِ الزّائرِ العائدِ؟

الثاني: الغزل بالمرأة، أي الغَزل الطبيعيّ العفيف، وتبدو الطرافة ماثلة في قوله في جارية سوداء كان يهواها، وهي حبشية:

وجــاريةٍ مــن بنات الحبو
شِ ذاتِ جُفُونٍ صــحاحٍ مِراضِ
تعشقتها للتصابي فشبت
غراماً، ولمْ أكُ بالشــيب راضي
وكنــت أعيّرها بالسواد
فصارتْ تعيرني بالبــياض

فالشيبُ وقف عائقا بــينه وبــينها، ولكنه قابــل سوادها الذي كان يعيبها به، ببياض شــعره الذي عابته عليه، في مفارقــة أجادها، ومن الغريب أن يعيبها بالسواد وهو يحبها.

٢. الهجاء: هجاء الشّاعر ليس فيه قســوة، بل ألبســه اللطافة والظرافة والمرح، فقــد شــنّ هجوماً على الصوفيّة وحــاول كشْفَ المتاجرين منهم بــالدين والورع أمام النّاس، فإذا حقيقــتهم تخالف ذلك، فقــد أضافهم في بــيته فتركوا الزهد وأكلوا جميع ما قدّم إليهم حتّى بات جائعاً، فشكاهم إلى شيخ الرباط:

مولاي يا شيخَ الرباطِ الذي
أبــــانَ عَنْ فضلٍ وعلياءِ
إليك أشكــو جورَ صُوفيّةٍ
بــــاتوا ضيوفي وأوداني
أتيــتُهُم بالــزّاد مُــستَأثِراً
وبتّ تشــكو الجوعَ أحشــائي

وله نتفةٌ أخَرى يذمّهُم فيها، ويصــفُ ثوبَهــم بالقصيرِ ولكن شرّهُم طويل!

وكتبَ مقطعةً منْ أربعةِ أبــيات عينيّة هجَا فيها الوزير القمّي، وأرســلها إلى الخليفة، "وكانت هذه

الأبيات سبباً لتغيُّر الخليفة عليه"[٣١].

٣- الحكمة: وهي نتيجة تجاربه في الحياة، وأهم ما في شعره قصيدته التي مطلعها:

هل لمنْ يَرتجي البَقاءَ خُلُودُ
وَسوَى اللــه كُلُّ حَيٍّ يبيدُ

وهو مطلع يُذكِّرنا ببيت لبيد المشهور:

ألا كُلُّ شيءٍ ما خلا اللــه باطلُ
وكُلُّ نعيم لا محــــالةَ زائلُ

وهي تمضي على هذا النَّسق من بيان حقيقة الموت والفناء، مستشهداً بذهاب الأنبياء، والمبالغة في تأكيد سطوة الموت على البشر.

وحين أورد ابن خلّكان بيتيه:

لا تكنْ واثقاً بمنْ كظم الغيْـ
ـظ اغتيالاً، وخَـفْ غِرارَ الـغرُورْ
فالظبا المرهفاتُ أقتلُ مـا كا
نَتْ إذا غاضَا ماؤُها فـي الصـدورِ

قال: إن هذا "معنىً لم يُسبقْ إليه"[٣٢].

٤- الشكوى:

كان الشيب قد أقضّ مضجع الشّاعر، فكان يذكره ويتحسّر على شبابه الفائت، حتّى إنّ الحسان ينفرْنَ منه، وليس لهن أرب فيه، ومن الطريف أن يتمنّى أنْ يعودَ السّواد إليه لا البياض، لنقرأ هذه القطعة الطريفة:

قالوا: بَيَاضُ الشَّيْبِ نُورٌ سَاطِعٌ
يَكْسُو الــوُجُوْهَ مَهابَةً وَضِيَاءَ
حتَّى سَرَتْ وخَطاتُهُ فـي مفْرِقي
فَوَدَدْتُ أنْ لا أفْـقِدَ الظَّلْمَاءَ
وعدلتُ أستبقي الـشبابَ تَعَلُّلاً
بخِـضَابِـهَا، فَـصَبَغْتُها سَـوْدَاءَ
لو أنَّ لحيةَ مَنْ يَشيبِ صحيفـةٌ
لِـمَعَادِهِ مـا اخْـتَارَهَـا بَيْضَـاءَ

فالقول لعلّة سمعه في شبابه عن (السطوع) و(المهابة) و(الضياء)، وكان يتمنّاه في ذلك الوقت؛ لكنه حين بدأ الشيبُ يغزو رأسه تمنّى عودة ذلك (الظلام) = السواد إلى شعره، ولأنّ هذا مستحيلٌ فقد لجأ إلى البديل المؤقت وهو (الخضاب)، لكنه غير ناجح، ويبلغ به الأمر في بيته الأخير أنْ رأى أنّ لحيةَ مَنْ يشيب لو كانت صحيفة في يوم القيامة ما كانت بيضاء!

٥- وصفُ الطبيعة، وهذا يتمثّل في وصف الحدائق والبرك والثّمار والنباتات، وما إلى ذلك، فضلاً عن اهتمامه بالألوان.

بناء الصورة

تُعدُّ الصورة الشعرية وسيلة مهمّة للكشف عن تجارب الشّاعر ورؤاهُ "فالشعورُ يظلُّ مبهماً في نفس الشّاعر، ولا يتّضح إلاّ إذا تشكّل في صورةٍ،



وقدرة الشاعر على التصوير هي التي تمنحهُ إمكانيّة استكناه مشاعره واستجلائها والتعبير عنها"[٣١].

ونجدهُ يهتم بالاستعارة، وخاصّة المكنيّة، فهذا اللون يضفي على الصورة نوعاً من الدقّة، وقد زاوج في استعاراته بين التشخيص والتجسيد.

فالتشخيص يكون بإضفاء صفات الكائن الحيّ على ظواهر الواقع الخارجيّ، فتبدو كأنّها تحسُّ كما يحسُّ الإنسان وتشعر بشعوره وعواطفه، كقوله:

وَمَتَى سلَّت المَنَايا سُيُوفاً
فَالمَوَالي حَصيدُهَا وَالعَبِيدُ

فقد خلع على المنايا ـ وهي من المجرّدات ـ مشاعر إنسانيّة، فجعل لها سيوفاً تسلّها على الناس، لا تفرّق بين السادة والعبيد.

وقوله:

وليلةٍ جادَ بهَا الدّهرُ لي
كَمْ أخْلَفَ الوعدَ منَ الواعدِ

فالدهرُ لم يَجُد للشاعر في تلك الليلة على الحقيقة، بل هو مجازٌ، وإنما بني الأمر للفاعل وأُسند للزمان، لمشابهته الفاعل في نسبته الفعل إلى الدهر.

ولننظر إلى قوله:

وقَدْ غَزلتْ نَشْوةٌ مُقلتَاهُ
فَسلّتْ منَ الجفْنِ عضباً ذليقا
وشقّتْ بسالفتيْه السُّلافُ
فَصيَّرتِ الوردَ منهُ شَقيقَا

فعملية (الغزْل) التي هي للإنسان جعلها الشّاعر للمُقلتَين، وكذلك (سَلّ السيف)، و(الشق)، الذي نتج منه هذا الخد الجميل المتورد المفعم بالحياة.

والتجسيد يكون بإضفاء صورة ماديّة لها ملامح مجسّدة متحركة حسيّة، تكون قريبة الى ذهن المتلقّي، كقوله:

ولنقرأ هذه الأبيات:

قَبّلتُ وَجنَتَهُ فَألفتَ جيدَهُ
خجَلاً، وَمَالَ بِعطفهِ المَيَّاسِ
فَانْهلَّ منْ خدّيْهِ فوقَ عذارهِ
عرقٌ يُحَاكي الطّلَّ فوقَ الآسِ
فكأنّني استقطرتُ وردَ خُدودهِ
بتصاعد الزفرات من أنفاسي

فهذه القبلة في خدّ الحبيب جعلت الأخير يَتورّد خجلاً، وصوّر الخدود ورداً وقد استقطرها بزفرات أنفاسه المتصاعدة، فالعرق الذي نزل على عذار الغلام شبّهه بالطلّ على الآس، فالعرق يقابل الطل، والعذار يقابل الاس، وقد اهتم بعمليّة التقطير التي يتمُّ بها (ماء الورد)، مشيراً إلى حرارة أنفاسه وبرودة عرق الحبيب فوق الخدّ. ولاحظ أداة التشبيه (كأنّ) في البيت الأخير.

والشّاعر في صوره هذه يتوسّل في بنائها بالتجسيد، إذ يُقدّم المعاني المجردة في صور مادية حسيّة، فيخلع على الأشياء الموصوفة صفات

الإنسان.

وانظر الى قوله:

علقَ القرطُ حين بَلبَلَ صُدغَيـ

ـــه بـــــداجٍ منْ فَرْعِهِ كالليَالي

فـــرأيْنَا الدُّجَى وقد سَحبَ البَدْ

رَ إلـــــيْهِ منْ قُرطِهِ بهلالِ

فهي صورة جميلة للحبيبـــة وقــد علق قـــرطها بشــعرها الفاحــم، وهو لم يذكر اللون ولكن ذكر ما يناسبه وهو الليل، ولم تقــف الصورة هنا بــل جاء بأخرى جعل الأذن ــ وفيها القرط ــ تشبه الهلال في استدارتها، والحبيب هو البدر، والشعر هو الليل.

والشاعر كَلِفٌ بالصُّور اللونية، مما يدلُّ على تَعَلُّقِهِ بمَواطن الجَمال اللونيّ، في عدد من أبياته.

أما التشبـيه فهو من وســائل الخيال التي تؤلف الصورة البيانية، ومنه التشبيه المرسل، باستعمال الكاف وكأنّ، كقوله يهجو زامراً:

وزامـــرٍ بَاتَ نَديْمــاً لَـــنَا

مَـــا بَيْـــنَ سَـــكْرَانٍ ومَـــخْمُورِ

تَقتُلُنا الخمـــرُ ونَحيَـــا بِـــهِ

كَـــأنَّهُ يَنْفُـــخُ فـــي الــــصُّورِ

فهذا الزامرُ الذي كانَ واجبه ــ في جلسة الشاعر مع صحابه ــ أنْ يكون نديماً مؤنساً ومُسعداً لمْ يكن كذلكَ، وإذا كانوا قد انتشوا من الخمرة ــ وقد قتلتهم ــ فإنَّ الزامر قد أحياهم وأعادهم الى صوابـــهم في أدائه المزعج، وقد استعملَ الشاعر أداة التشبـــيه (كأنْ)، مشبـــهاً إيَّاهُ بإســـرافيل ــ وإنْ لم يذكره صراحةً ــ وهو ينفخ في الصور. فالتشبيهُ هكذا:

الزامر = اسرافيل

المزمار = الصُّور

ووجه الشبه: إعادة الموتَى!

وتبدو الكنايةُ أكثر أساليب البـيان جنوحـــاً الى التقـــليد، وهي أبـــلغ من التصريح، وتردُ كثيراً في شعره، كقوله:

فرأيْنَا الدجَى وقد سَحبَ البَدْ

رَ إلـــيْهِ منْ قُرطِهِ بهـــــلالِ

ورمى الشاعر إلى إيضاح الصور القـــــديمة وبيانها وإبراز فكرتها وتزيينها، ثم الإفادة منها في تشكيل صور جديدةٍ من بيئته.

بناءُ القصيدة:

توزّع شعرُ ابن صابر المنجنيقـــيّ بـــين الأبـــيات المفردة والمقطوعات والقصائد، واحتلت النتفُ من ذوات البيتين أربعة عشرَ نصّاً من شعره المجموع، ومن ذوات الأبـــيات الثلاثة: عشـــر نُتَف، وكانت ومضات ســـجّلها الشاعر من غير أنْ يجري وراء قافية ما، فهي كاللمحـــة الدالة، أراد أنْ ينظمها في بـــيتين، لاســـيّما ما نظمهُ في الحـــكمة أو التغزّل

بالغلمان، فهي لا تحتاجُ إلى جهدٍ أو نَفَسٍ طويل.

وهي على طرف نقيض من التصريع، فإذا كانَ التصريعُ ــ الذي يعطي كثافة موسيقية مؤثّرة للقصائد ــ يحدثُ في القصائد الطّوال والمتوسطة، فإنّ المقطعات هي ظاهرة العصر والحضارة والترف، وتشبهُ البطاقات أو التوقيعات والفكرة القصيرة والمكثّفة.

وقد استرعت "المقاطع من شعره" انتباه ابن خلّكان.

أمّا أطول قصائده فتقع في ثلاثة وعشرين بيتاً، ومن الطّبيعيّ، أنْ يحاولَ الشّاعر حَشْدَ المعاني والأخيلة والصّور لإثباتها هنا، وتليها قصيدة في عشرين بيتاً.

على أنّ الذي بين أيدينا ليس شعر ابن صابر المنجنيقيّ كلّه، بل ما جادتْ به المصادر التي ترجمتْ لَهُ، او تلك التي أوردتْ شيئاً منه في أغراضٍ وفنون مختلفة، بعد فقدان ديوانه.

حتى هذا الذي بين أيدينا نراهُ مقتطعاً من قصائد له، وهذا جليٌّ في قصيدته اليتيمة في مَدْح الناصر لدين الله العبّاسيّ، إذْ وردت هكذا من دون تصريع، وهو ــ على ما فهمنا ــ يهتم بالتصريع في قصائده الطوال، ولكن ما بقي منها يؤكد أنها مبتورة.

ثم أينَ القصائد الأُخرى في مدحه؟، لاشكّ في أنّ لَهُ فيه قصائدَ أُخَر، وإلاّ لَمَا نال المرتبةَ المتميزةَ عنده، بل له قصائد في غيره، فقد "مدح الخلفاء فأحسن"[٣٠]، ولكن هذا في حُكْم المفقود، وكذلك الحال مع الوزير ناصر بن مهديّ القمّيّ، فمن المؤكّد أنه مدحَهُ أكثر من مرّة في سنتي حُكمه، إلاّ أنّه لم يرد في المصادر التي بين أيدينا، ولكن وصلنا هجاؤُهُ لهُ!.

أمّا من حيث الجمل والتراكيب فقد كان الشّاعر منوّعاً في أساليبه وبُناه التركيبيّة، فاستعان بعدد من الأساليب والأنماط الطلبيّة المعروفة، كالاستفهام والأمر والنهي والنداء والجمل الاعتراضية والاستثنائية.

بناء اللغة

اللغة هي أهم مكوّنات العمل الشّعريّ والأداة التي يستخدمها الشّاعر للوصول الى المعاني التي يريدها، بطريقة مختلفة عن الفنون الأُخرى، وتكتسبُ الألفاظُ دلالتها من السّياق الذي تَرِدُ فيه، والشّاعر المبدع هو الذي يستطيع توظيف اللغة نفسيّاً وموضوعيّاً على وفق أسلوبه ليجعل لها القدرة على التأثير في المتلقّي.

ونرى ازدواجيّةً واضحةً في لغته الشعرية، بين الذات والموضوع، وإذا علمنا أنهُ "كلّما بدت ذاتية الشّاعر في قصيدته اقتربَ معجمها من تلك الألفاظ

الشائعة التي تعبّر عن العواطف المشتركة في حياة الناس، أما إذا تناول الشّاعر تجربة تناولا وصفياً موضوعياً فإنّهُ يميلُ إلى استخدام لغةٍ وتركيبات خاصّة، ليس لها هذا الشيوع»[٣١].

ففي الغزل تتردّدُ ألفاظُ العشق والهيام السهلة المأنوسة، لنقرأ قوله:

وافى الرَّبيعُ بوَرده ووفى الحبيبُ بوَعده
فأباحَنا في وصله وأراحَنا مِنْ صَدِّه

فهذه الألفاظ الجميلة لا تحتاج إلى تفسير أو تأويل لأنّها عبّرت عن ذاته، وحشد فيه مجموعةً من الصور المتلاصقة التي تنبضُ بالحياة في وصف المحبوبة، واستطاعَ ربطها عن طريق حروف العطف في تتابُع قويٍّ. وكذلك في الشكوى والهجاء.

أمّا إذا اختلفت اللغة إلى الموضوع فقد حرصَ على انتقاء الألفاظ المستوعبة لمعَانيه، ولجأ — ليُرضي الممدوحين، طلباً للجائزة والمكانة — إلى الألفاظ الجزلة القويّة غير الشائعة، ولعلّه أرادَ بذلك إظهار قوّته الوصفيّة، وسعة اطّلاعه على المعجم العربي وامتلاكه ناصية اللغة، يتحكّم بها كيف يشاء، في قصائده المدحيّة بخاصّة، التي لم يصل منها سوى جزء من قصيدته في الخليفة الناصر، ومطلعها:

مَاضي العَزيمَة إذْ تنبُو السُّيوفُ وقد
تُنبي معاصمهُ عن عاصمٍ حامي

فقد حشد كثيراً من الألفاظ الحماسيّة والحوشيّة والأوابد فيها.

كما اهتمّ بالمادة التاريخية الأدبية التي كوّنت جانباً من معجمه الشعريّ، فالمادة التاريخية تتجلى في أسماء الأعلام كالأنبياء: آدم، ابراهيم، داود، يعقوب، يوسف، نوح، موسى، سليمان، عيسى، محمد — عليهم السلام —.

فضلاً عن: حوّاء، هابيل، قابيل، آل البيت — ع —.

والحيوانات: النعام، السمند، العنكبوت.

وتتردّدُ في شعره كلمات معربة، مثل: المنجنيق، التبّان، الياقوت.

والأجرام السماويّة: الشمس، القمر، النجوم.

وألفاظ الحكمة والزّهد.

وفي شعره بعضُ الضرورات التي أُبيحَ للشاعر استعمالها، وبرز أسلوبُ الحذف واضحاً، وهو من الأساليب النحويّة التي تؤدي إلى إيجاز الكلام، ومنه حذف الحرف، كحذف رُبَّ، في قوله:

وجَاريَةٍ عبَرَتْ للطّوَاف
وَعَبْرَتُهَا — حَذَراً — تدْمَعُ

وأصلها: 'ورُبَّ جارية'.

ومنها العدول عن الكلمة الأصلية لضرورة الشعر، كقوله:



أو لا فخُــذْ هُمْ واكْفنيْهم، فَــمَا
يحســـــنُ في مِثْلِهِمْ رَائِي

والأصل: رأيي.

وقولهُ:

طُبعَ المَشْوُمُ على الخِلافِ فلمْ يُطِقْ
في الأرضِ إرجافاً، فأرجفَ في السّمَا

فـ(المشوم) هو: المشؤوم، والسّما، السّماء.

التشكيل الايقاعي

الفنون البديعية

تجلّى اهتمام الشّاعر بـفنون البــديع في الأنماط الآتية:

١ـ **الجناس**، من الفنون البديعية التي اشتهرت في ذلك العصر بـصورة كبـيرة، ويظهر أثرهُ في أنه يضيف إلى الكلام إيقاعاً موسيقيّاً يُسهمُ في تجميله، وفي وحـدة الجَرس، وقـد ملأ قـصيدته في مدح الناصر العباسي جناساً كثيراً، كقوله فيها:

فـي درعه ذَكَرٌ بالــذِّكْرِ مُدَّرِعٌ
في كفِّه ذَكَرٌ فـي ذِكْرِه نَامي

رَدَّ الرُّدَيْنِيَّةَ السُّمْرَ الطِّوالَ إلى الـ
ـإقليمِ بالخَطِّ من خطِّ بأقلامِ

وَذَادَ طـُولاً وعَرضـاً في تطوّله
مِنْ عُرفِه عارضٌ مِنْ سَيْبِه هامي

يَهْمي به الــهامُ والآجالُ جــائلةٌ
بحدِّ صَمْصَامةٍ في كفِّ صمصامِ

فأنت ترى كيف أنه اشــتقّ من الكلمة الواحــدة أســماءً وأفعالاً لمعانٍ مختلفة، فبـدا الجناس التام وغير التّام، ومنه: (الذّكر) وهو الإنسان والسـيف والقرآن والصيّت الحسن، ونرى جناس التغاير أو الاشتقاقـي في كون الكلمة اسـمًا والأخرى فعلاً، فمن: (ردّ)، الفعـل الماضي ، جـاء فـي البـيت الثـاني بـــ(الرديّنية)، و(الإقـليم) و(الأقــلام)، و(الخط)، أي الرماح و(خـطّ) القـلم، و(الـطول) و(الـتطوّل)، و(العرض) و(العارض)، و(يهمـي) و(الهام)، و(الآجـال) و(جائلـة) و(صمصامـة) و(صمصام)... إلى آخر القصيدة التي تسـير على هذا المنوال من الإلحــــاح على تصيُّد الكلمات واشتقاقها في الجناس التام بذكر الكلمة نفسها، أو الجناس الناقص بتغيير الحرف أو نقصه.

٢ـ **التورية**، وهــي مــن المحسّنات المعنوية، كقوله:

وأقصدُ حيطان البلادِ وهَدمَهَا
ونهبَ نَواحــيها ووَهْيَ المَرابطِ

وعُدتُ إلى نَظْمِ القَريضِ لشقوتي
فلم أخْلُ في الحَالَيْنِ مِنْ قَصْدِ حائطِ

فعبارة "قصد حائط" تعني الحائط المعروف، بدلالة عمله في التهديم في البــيت الأوّل، وتعني أيضاً الممدوح الجاهل الذي لا يقيم أهميّةً للشّعر، بــدليل

قوله: "نظم القريض"، وهو المرادُ من التورية.

٣. **التضمين**، وهو "أنْ يكونَ البيت متوقّفاً في معناه على البيت الذي بعده"[١١]، وهو من عُيوب القافية، كقوله:

وكأنّ رَيْحاناً بعارضه الـ
ـمنظُوم منْ شعراته الـخُضْر

مَدَدٌ نُصرتُ على العذُول به
وأقـــامَ خَطُّ عذاره عُذري

فالبيت الأوّل لا يتمّ معناه إلاّ بذكر البيت التالي لهُ، و(مَدَدٌ) في بداية البيت الثاني خبرُ (كأنّ).

٤ـ التكرار، ويكونُ بالحــاح الشّاعر على كلمة أو حرف يعتني بهما لجذب اهتمام المتلقّي.

فمنْ تَكرار الكلمة قوله:

وبَلْبَلَ صُدغاً على عارض
تَشابَهَ في الوصف مسكاً سحيقــاً

هو نفسُهُ:

علقَ القرطُ حينَ بَلْبَلَ صُدغيْـ
ـه بداج منْ فرْعه كالليالي

فقد كرّرَ الفعل الماضي (بلبل)، والصدغ الأسود هو نفسه في البيتين، وإنْ اختلفت الصورةُ.

ومنْ تكرار الحرف، قوله يكرّر حرفَ الصّاد:

قد لبس الصوفَ لتَرك الصّفَا
مشـايخُ العصر لشُرب العَصيرْ

فقد توزّع الحرفَ مرّتين في كل شطر.

أو تكرار الرّاء في قوله:

فاشْرَبْ على الوَرديَن مـنْ
وَرد الرِّيـــاض ووَرده

أو الكاف واللام في قوله:

فَكَمَا قيْلَ: لا إلهَ سوى اللّـ
ـه، كذا قيْلَ: لا كريْمَ سواكا

أو تكرار الياء و(لا) في قوله:

لا الشّقيُّ الغَويُّ منْ نُوَب الأيْـ
ـيام ينْجُو، ولا السّعيدُ الرّشيدُ

ومن تكرار الأدوات، تكرار: (أَيْنَ) الاستفهامية في قصيدته الداليّة.

٥. **الطباق، كقوله:**

نشْوانَ مُغْتبقاً ومُصطبحاً
يختَالُ في طَيٍّ وفـــي نَشْر

ففي صدر البيت وردت: (مُغتبق) من الغَبُوق، وهو شرب آخر النهار مقابل (مُصطبح)، وهو الصّبُوح الذي يكون في أوّله، وفي الشطر الثاني طابقَ بين (الطيّ) و(النّشر).

وقوله:

يــا راقــدَ الليـــل هنيئاً به
ما السّاهدُ الأجفان كالرّاقـــد

فبين (الساهد) و(الراقد) طباق واضح، فضلاً عن مجيء الكلمتين على وزن واحد.



٦ـ ردّ العجز على الصّدر، كقوله:

وكُنْتُ جَـديْراً خَـليقاً بِـه
وكـانَ بِمثْلي جديـراً خليـقا

٧ـ الاقتباس، ففي قوله:

وكنتُ سَمعتُ أنّ الجنّ عند اسـ
ـتراقِ السّمعِ تُقْذَفُ بالنجوم

اقتباس من قوله تعالى: {وَحَفظْنَاهَا من كُلّ شَيْطانٍ رَجيمٍ، إلاّ مَنِ اسْتَرَقَ السّمْعَ فَأتْبَعَهُ شِهابٌ مُبينٌ} ـ سورة الحجر ١٧ـ١٨.

وقوله:

لكنْ أتَيْتَ عَنِ المَعَالي مُخْبِراً
لكَ أنّ سَعْيَكَ عنـدَها مَشْكُورُ

هو من قوله تعالة: {وَمَنْ أَرادَ الآخِرةَ وَسَعَى بَهَا سَعْيَهَات وَهُوَ مُؤمنٌ فَأولئكَ كَانَ سَعْيُهُم مَشْكُوراً}ـ سورة الإسراء ١٩.

٨ـ التدوير: وفيه يعزّز الشّاعر النظام الموسيقي الداخليّ للأبيات بربْط الشّطْر الأوّل مَعَ الشطر الثاني برابطة المعنى، ويسـهم في الوحـدة الموضوعيّة للقصيدة، ويشمل معظم البحور.

وقد بلغ مجموع الأبيات المدوّرة ٣١ بيتاً، منها ١٦ بيتاً في القصيدة الدالية المكوّنة من ٢٤ بـيتاً، ولعلّ الذي سـمح بـذلك هو مجيئها على وزن البحـر الخفيف، وهو بحر يشيعُ فيه التّدوير.

الإيقاع الخارجي

يُعدُّ الإيقاعُ رُكناً رئيسـاً من أركان الشّعر، يُميّزُهُ عَن غيره، ويشمل: الوزن والقافية.

١ـ الـوزن

وهو "القالب الذي تتركب منه القـصيدة وتقـوم عليه أعمدتها"[٣٦]، والوسـيلة التي تعين الشـاعر على استجلاء حسّه الفنّيّ، وقـد سـار المنجنيقيُّ متابعاً بحـور الخليل المعروفة، ويتقـدّمها الكامل فالخفيف والسـريع والمتقـارب، وقـد نظم على البحور لأنّهُ وجد فيها مُتنفّساً ومجالاً لعرض أفكاره ومشاعره، و"بسبب موسيقاها الهادئة الرزينة التي تسمح بامتداد النغم وتطويله وتفخيمه، واستيعابها الأفكار المباشرة أو الخطابية، وليدلّل على قـدرته على الأداء الفنيّ وبـراعته في التجويد، وجلب انتباه المتلقّي لتذوق شعره"[٣٧]، ولما تمتاز بـه من المقاطع الكثيرة والمناخ الموسيقيّ الرزين.

ويلاحظ أنّ استعمالَهُ البحـر الكامل كان أكثر من بقية البحور ـ كما قلنا ـ، ويرى د. إبراهيم أنيس أنّ هذا البحـر كان يزال يتمتّع برتبـة متقـدمة بـين البحور[٣٨]، وقد أوردَ مجزوءَهُ في نُتفة ومقطّعة.

وجاء اسـتعمالُهُ للخفيف "للإفادة من إمكانياته الإيقـاعية التي تجعل الوزن إذا ما أحـكم فيه النظم



قريباً من النثريّة التي تتثال لخفّتها انثيالاً[٣٦].

أمّا السريعُ ــ وقد جاء ثالثاً ــ فهو قــريبٌ جداً منَ الكامل في صورتيه الأحذّ أو الأحذّ المضمر.

غير انه لم يَقْصر نَظْمَهُ على هذه الأبحر، وإنّما عمَدَ إلى البحور الخفيفة ذات الجَرس الموسيقـيّ العذب والنبــر الإيقــاعيّ، كالخفيف والمتقــارب والوافر ومجزوء الكامل.

٢. القافية:

للقافية وظيفة إيقاعية موسيقية مهمّة، تعمل على تنمية الوزن، وهي 'بمثابــة الفواصل الموسيقــية يتوقّع السامع ترددها'[٤٠]، ســواء كانت مقــيّدة أو مردوفة، وحـــرصَ الشّاعر على أنْ يُنَوِّعَ فيها، فاستعملَ القوافي التي تحمل دفقــاً إيقــاعياً مؤثراً، ومالَ إلى الوضوح الصوتيّ، فقد جاءَ حرفُ اللاّم في المَرتَبة الأُولى فالرّاء، ثُمَّ الميــم والــدّال والــقاف والعَين.

مصادر شعره:

يُعدُّ ابن الشــعّار الموصليّ (ت ٦٥٤هــ) أهم مَنْ ترجم للمنجنيقيّ في كتابه (قلائد الجمان)، ويأتي هذا منْ أمرين:

الأوّل: أنّه التقى بالشّاعر عياناً وحاوره ونقــل منه بعضَ شــعره، وهو الوحــيدُ الذي اطّلعَ على كتابه (عمدة المالك) ووصفَ أبوابَهُ ومحــتوياته، ولعلَّ فيه شعراً لهُ.

الآخر: أورد لهُ ٢٢ نصاً ما بــين نتفة ومقــطّعة وقصيدة، مجموعها (١١٥) مئة وخمسة عشــر بــيتاً، وهو يفوق جميع مَنْ ترجَمَ له، وقــد انفردَ بعشرة نصوص مجموعها ٧٨ بيتاً.

وجاء الصفديّ (ت ٧٦٤هــ) مُصلّياً، فقد ترجم له في الجزء الثامن والعشــرين من كتابــه (الوافي بالوفيات)، وأثبت له ٦١ بيتاً لتسعة عشــر نصّاً، وانفرد بسبعةَ عشَرَ بيتاً في ثلاثة نُصوص.

وقد نثر بعضَ ما أوردهُ فيه في كتبه الأخرى:

ففي كتابه (الغيث المسجم) أثبتَ لهُ عشرة أبــيات في أربع نتف، فضلاً عن بيتين من مقطّعته التائيّة، لكنّه نسبهما خطأً للخليفة الناصر لدين الله، وقــد وردتْ هنا وفي (الوافي بالوفيات).

وفي كتابه الآخر (الهول المعجب) أورد له نتفــةً عينيّةً من ثلاثة أبيات.

أمّا في كتابه (كشــف الحــال في وصف الخال) فأوردَ نتفةً لاميّة من بيتين، وأعادها فــي كتــابه الآخر (أعيان العصر)، لم ترد في كتبه السابقة.

ويأتي ابــن خلّكان (ت ٦٨١هــ) ثالثاً، إذْ أورد له ترجمةً مهمّة في (وفيات الأعيان)، نقل بعضها من ابن الشــعّار، وأضاف إليها نصوصاً جديدة، فكان مجموع ما أثبته للشاعر واحداً وأربعين بــيتاً في

أربعة عشر نصاً بين نتفة ومقطّعة.

وأثبتَ لهُ الزركشي (ت ٧٩٤هـ) في (عقود الجمان) ستّ نُتَف في ١٤ بيتاً، نقل الأولى من الذّهبي في (سير أعلام النبلاء) والباقيات من ابن خلّكان في (وفيات الأعيان)، وقد صرّحَ بذلك مرّتين، وقد رجعنا في إثبات تخريجات كتاب الزركشيّ الى مخطوطتين له، ونحنُ نحقّق كتابه.

وفي كتابه (المستفاد من تاريخ بغداد) أورد مصنّفُهُ الدمياطيّ (ت ٧٤٩هـ) ــ نقلاً عن ابن النجّار ــ في ترجمته للشاعر نتفتين في خمسة أبيات.

أمّا الذهبي (ت ٧٤٨هـ) فترجم له في (سير أعلام النبلاء) اعتماداً على ابن خلّكان، ذاكراً له ثلاث نُتف في سبعة أبيات، وترجم له في كتابه الآخر (تاريخ الإسلام)، مُورداً له نتفتين في خمسة أبيات، منها النتفة الضاديّة التي نقلها عن ابن خلّكان.

وقد ترجم لهُ تاج الدّين عليّ بن أنجب بن السّاعيّ (ت ٦٧٤هـ) في كتابه " الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السّير "[٤١]، والترجمةُ وردتْ في أحد الأجزاء التي لمْ تصل إلينا منه، وقد رجع إلى ترجمته فيه أبو الفداء ابنُ كثير الدمشقيّ (ت ٧٧٤هـ)، وقال: "أورد لهُ ابنُ السّاعي قطعة صالحةً، ومن أحسن ما أورد لهُ قصيدة تعزية عظيمة..."، وهي قصيدة داليّة في أربعة وعشرين بيتاً، أي أنّ ابن السّاعي ذكر للشّاعر نماذجَ من شعره، ومنها القصيدة الدالية التي أثبتها عنه ابنُ كثير ــ عدا بيت واحد ــ، وقد أوردها كاملة أحمد بن المقري التلمساني (ت ١٠٤١هـ) في كتابه (نفح الطيب).

وأثبتَ له صاحبُ (الحوادث) سبعَ نُتَف في ١٩ بيتاً، وسبعة أبيات من قصيدته الداليّة الطويلة، وانفرد بأربعة أبيات من نتفتين، ونظنّ ظنّاً أنّه كان عيالاً على ابن السّاعي.

وفي كُتبه (صحائف الحسنات) و(مراتع الغزلان) و(الدرّ النفيس) أورد النّواجيُّ (ت ٨٥٩هـ) النتفة اللاميّة ذات البيتين التي ذكرها الصّفديّ قبلهُ.

وأثبتَ له النواجيُّ نفسه في كتابه (حلبة الكميت) مُقطّعةً في ستة أبيات، ولكنْ وردتْ من غير عزو في: (الكشف والتنبيه) و(نهاية الأرب) و(حُسن المحاضرة)، ولم يرجع مُحقّقو هذه الكتب إلى كتاب النواجي لمعرفة صاحبها.

وفي كتاب (شذرات الذهب) لابن العماد الحنبليّ (ت ١٠٨٩هـ) ــ حيث ترجمته ــ وردتْ له ثلاث نتف في ستة أبيات، نقلها من ابن خلّكان، وإنْ لم يُشر إليه!.

وغير ذلك من المصادر الثانويّة التي بــثثتُها في التخريج.

منهج الجمع والتحقيق

بلغ مجموع أبيات هذا العمل الذي قمنا بــه (١٨١) بيتاً، في ٣٨ نصاً، بين نتفة وقصيدة ومقطوعة.

وكان منهجنا في جمعه وتحقيقه هو ما سرنا عليه في أعمالنا السابقة، والمتمثّل في:

١ــ ترتيب القطع على وفق رويها ترتيبـــاً أبـــتثيّاً (ألفبائيّاً)، بدءاً من المفتوح فالمضموم ثم المكسور ثمّ الساكن، ويُلحقُ بنهاية كلّ حرف ما أُلحق بالهاء.

٢ــ اعتمدنا في إثبـــات النصوص على المصادر التي أوردت النصوص كاملة، ثم المصادر الأخـــرى التي أوردتها بدرجة أقلّ، دون النظر إلى قدمها، وقد أشرنا إلى أرقام الأبـــيات بـــصورة دقيقـــة أمام كل مصدر.

٣ــ ترقيم كُلّ نصّ ــ قصيدة كانت أو قطعة ــ برقم خاص.

٤ــ تقويم النصّ عروضياً، وإثبات اسم البحر.

٥ــ ضَبْط النصّ ضبطاً، يُعينُ على فهم المعنى.

٦ــ تخريج النّصوص من المظان المختلفة ــ بـــعد استقصائها ــ وإثبات عدد الأبيات التي وردتْ في كلّ منها.

٧ــ ذكْر الاختلاف الحاصل في الروايات بإثبات رقم البيت في الهامش، وترجيح الرواية الصحيحة التي تطمئن إليها النفسُ وإيرادها في المتن.

٨ــ ترجمة الأعلام باختصار، بـــالرجوع إلى كتب التّراجم.

٩ــ الإشـــــارة إلى الأخطاء الواردة في المصادر التي رجعتُ إليها.

مابقي مـن شعر يعقوب المنجنيقيّ

[١]

قال في الشّيب: (الكامل)

١ــ قالوا: بَيَاضُ الشّيْب نُورٌ سَاطِعٌ
يكْسُو الوُجُوْهَ مَهَابَةً وَضِيَاءَ

٢ــ حتّى سَرَتْ وَخَطاتُهُ في مَـــفْرِقي
فَوَدِدْتُ أَنْ لا أُفْقَـــــــدَ الظّلْمَاءَ

٣ــ وعَدَلْتُ أســـتبقي الشـــباب تَعَلُّلاً
بِخِضَابِهَـــا، فَصَبَغْتُهَـــا سَوْدَاءَ

٤ــ لو أَنّ لِحـــيةَ مَنْ يَـــشِيبُ صَحِيْفَةٌ
لِمَعَادِهِ مَا اخْتَارَهَا بَيْضَاءَ

التّخريجُ: تذكرة ابـــن العديم ٤٢٧، وفيات الأعيان ٧/٤٠، الوافي بالوفيات ٢٨/٥٠٥، غذاء الألباب شرح منظومة الآداب ٣٢٩، أنوار الربيع ٣/١٨.

ــ الغيث المسجم ٢/١٧٦: الأخير فقط.

ــ ذيل مرآة الزمان ٢/٢٢١ للتلعفري، وهو وَهَمٌ واضحٌ، نتيجة إيراد قصيدة لهُ على الوزن والقافية نفسيهما.

الروايات:

١ــ الوافي بالوفيات: "الوجود".

[٢]

قال في جماعة من الصوفية أضافهم، فأكلوا جميعَ ما قدّمهُ لهم، فكتب إلى شيخهم يذكرُ حالَهُ معهم:

(السريع)

١ـ مولاي يا شيخَ الـــرّباطِ الذي
أبـــانَ عـــنْ فضلٍ وعلياء

٢ـ إلــيك أشـــكو جَــورَ صُوفيّةٍ
باتُـــوا ضُيُــوفــي وأوذائي

٣ـ أتيــــتُهُـم بالــزّادِ مُـستَـأثراً
وبتّ تشْكُو الجُوعَ أحشائي

٤ـ مَشُوا على الخُبزِ، ومنْ عادَةِ الزُّ
زُهّادِ أنْ يَمْشُوا علَى المَاءِ

٥ـ وهُــمْ إلـــى الآن ضــيوفي، فَجُدْ
لَــهُمْ بــخُبزٍ وبــحلْــواءِ

٦ـ أوْ لا فَـــخُذْهُم واكْـــفنيْهِم، فَـــمَا
يَحْــسُنُ في مثلِـــهِمُ رائي

التّخريجُ: وفيات الأعيان ٧/٣٩، عقـــود الجمان ٣٤٩ب، (عارف حكمت) ٣١٧ب.

ـ الوافي بـــالوفيات ٢/٢٨٠ : عدا البـــيتين الأخيرين.

ـ السحر والشـــعر ١٩١ــ ١٩٢: ١، ٢، ٤، بــلا عزو.

الرّوايــات:

١ـ السحر والشعر: "سَما بعزٍّ وتَعْلياءِ".

٢ـ السحر والشعر: "أشكو إلى مجدِكَ".

٣ـ الوافي بالوفيات: "أعضائي".

٤ـ الوافي بالوفيات: "وما عادةُ".

. قافية البــاء

[٣]

قال: (الكامل)

١ـ أدِرِ الـــمُدامَ فَـــسَقِّنيها واشْرَبَـــا
راحــــاً ذَكَتْ أرَجاً وطابَتْ مَشْرَبَا

٢ـ رَقّـــتْ وراقَ مَسَاغُها، فَتَـــصَرّمَتْ
صِرفاً، وعافَ مِزاجُهـــا أنْ تَـــقْطِبَا

٣ـ عَجِبَ الـــسُّقَاةُ لها، وقـــالُوا: جَذوةٌ
تزدادُ بـــــــالماءِ الزُّلالِ تَلَهُّبَا

٤ـ إنْ شَعْشَعَتْ في الكأسِ أبــرَزَها السَّنَا
أو خُدِّرَتْ في الدَّنِّ ضاءَ بـــها الخِبَا

٥ـ سَبَــتِ الـــعُــقُولَ تَـــبَرُّجاً وتَـــأرُّجاً
فلذاكَ قِيْلَ لمن شَرَى الخمرَ: استَبــــــى

٦ـ فاســـتَجلِ منها بنتَ كَرمٍ عُنِّـــسَتْ
في الخِدرِ حيناً، لا هداءَ ولا سِبَا

٧ـ مِـــنْ كَـــفِّ أهيفَ شادنٍ، حلوِ اللَّمَى
عذْبِ الثَّنــايا، مــا انـــثَنَى إلا سَبَا

٨ـ يَسعَى إليــــكَ بكأســـه، فتخالُــهُ
قَمَراً يـــزُفُّ إلـــيكَ منهــــا كوكَبَا

٩ـ قَـــمَرٌ إذا ما حـــلّ عـــقرَبَ صُدغِـــهِ
ألفيْتَهُ قَمَراً يَحِـــلُّ العَقــــرَبَا



التخريج: الوافي بالوفيات ٢٨/٥٠٠-٥٠١.

الروايات:

٤- في الأصل: (ضاع)، وهو خطأ، والمثبت من ترجيح محقق الكتاب.

[٤]

قال: (المنسرح)

١- بدرٌ إذا ما استَمَرَّ أطلعهُ
منَ الغُروبِ اللُّجَيْنُ والغَرَبُ

٢- أشْرَقَ إذْ أشْرَقَ النُّضارُ لهُ
فَقُلْتُ: رَبِّي وربُّكَ الذَّهَبُ

التَّخريجُ: قلائد الجُمان ٩٥/١٠.

المفردات:

١- اللُّجين: الفضّة. الغَرَبُ: الذّهب.

[٥]

قال: (السريع)

١- يَا حَبَّذَا بِركَةُ نيلوفَرٍ
قد جمعتْ مِنْ كُلِّ فَنٍّ عَجِيبْ

٢- أزرقُ في أحمرَ في أبيَضٍ
كَقُرصَةٍ في صَحنِ خَدِّ الحَبيبْ

٣- كأنَّهُ يعشَقُ شَمْسَ الضُّحَى
فَانْظُرْهُ في الصُّبْحِ وعِنْدَ المَغِيبْ

٤- إذا تَجَلَّتْ يَتَجلَّى لَهَا
حتَّى إذا غابَ سَنَاهَا يَغيبْ

٥- يَرنُو إليها مُبْصِراً يَومَهُ
ولا يحاشِي نَظَرَاتِ الرَّقِيبْ

٦- لا يبتَغي وَجْهاً سِوى وَجْهِها
فعْلَ مُحِبٍّ مُخْلصٍ في حَبيبْ

التخريج: حلبة الكميت ٢٣٥.

- بلا عزو في: الكشف والتنبيه ٣١١، نهاية الأرب ١١/٢٢٢، حُسن المحاضرة ٢/٤١٤-٤١٥: عدا الأخيرين، ولم يشر مُحقّقوها إلى نسبتها إلى ابن صابر.

الرِّوايات:

٥- حلبة الكميت: (يدنو).

الكشف والتنبيه: (يرنو إليها يومَهُ كُلَّهُ).

- قافية التاء -

[٦]

قال جواباً عن بيتين[٢٢] للقاضي الفاضل: (الخفيف)

١- أيُّها المُدَّعي الفَخَار، دَعِ الفَخْـ
ـرَ لذي الكِبرياءِ والجَبَرُوتِ

٢- نَسْجُ داودَ لم يُفِدْ لَيلةَ الغَارِ، وكانَ الفَخَارُ للعنكَبُوتِ

٣- وكَذاكَ النَّعامُ يبتلعُ الجَمْـ
ـرَ، وما الجَمْرُ للنعامِ بقُوتِ

٤- وبقاءُ السَّمَنْدِ في لَهَبِ النَّا
رِ مُزيلٌ فَضيلةَ اليَاقُوتِ

التُّخريجُ: قلائد الجمان ٩٦/١٠، وفيات الأعيان ٤١/٧ بتقديم الثالث على الأخير، الحوادث ٢٧،



حياة الحيوان الكبرى ٣/٢٣٩ـ ٢٤٠.
ـ غرر الخصائص الواضحة ٩٠ـ ٩١: ١، ٢، ٤، الكشكول ٢/٣١٣.
ـ الغيث المسجم ١/٩١، الوافي بالوفيات ٢٨/٥٠٤: الثاني والأخير، على لسان الخليفة النّاصر.

الرّوايات:

٢ـ الحوادث: "صاحب الغار".

المفردات:

٢ـ يُشير إلى نَسج العنكبوت على باب غار جبل ثور.
٤ـ السمند: طائر يقع في النار فلا تؤثر فيه، ويعمل من ريشه مناديل، فإذا اتسختْ طُرحت في النار فتأكل النار الوسخ الذي عليها، ولا تتأثّر.

ـ قافية الجيم ـ

[٧]

نزلَ بمتنزّه صديق في المحوّل[٤٢] كان يأنسُ به، ولَهُ غلامان أحدهما يلقب بالكوسج والآخر بالعوسج، فرأى منهما جفاءً وأذىً، فانفصل عن صديقه، فأنفذ إليه يدعوه إلى المضيِّ إليه، فكتبَ يعاتبهُ: (المتقارب)

١ـ جنانُكَ يانعةُ بالثِّمار
ولكنْ يُنغِّصُها العوسجُ

٢ـ وبَحْرُ أياديكَ غَمرُ النَّوال
ولكنْ يُكدِّرهُ الكوسجُ

التّخريجُ: قلائد الجمان ١٠/٩٤.

ـ قافية الحاء ـ

[٨]

قال: (المتقارب)

١ـ سقَاني المُدامةَ حتّى الصّباح
وألْثَمَني مَبْسَماً كَالأقَاحي

٢ـ وزوَّدني سحرَ طَرْفٍ سليم
سقيم من الغُنج سكرانَ صَاحي

٣ـ فَرُحتُ تُجاذبُني نَشوتَا
نِ؛ نَشوةُ راحٍ وسُكر ارتيَاح

٤ـ غَزالٌ شَمائلُهُ كَالشَّمُو
لِ، سَهلُ الخلائق، حُلوُ المِزَاح

٥ـ إذا ارتشَفَ الرّاح ذاقَ الحبَا
بَ، كمَبسَمه في سنًا واتّضَاح

٦ـ أذاقَ المُدامةَ طَعْمَ المُدَا
مِ، وقَايضَها كأسَ راحٍ براح

التّخريجُ: الوافي بالوفيات ٢٨/٥٠١.

ـ قافية الدال ـ

[٩]

قال: (الخفيف)

١ـ هَلْ لِمَنْ يرتَجي البَقاءَ خُلُودُ؟
وَسوى اللهِ كُلُّ حَيٍّ يبيدُ



٢ــ والـــذي كَانَ منْ تُرابٍ، وإنْ عَا
شَ طَوِيْـــلاً إلى الـــتُّرابِ يَعُـــودُ

٣ــ ومـــصيرُ الأنَـــامِ طُـــرّاً إلى مَا
صَارَ فِيْهِ آبَاؤهُم والـــجُدُودُ

٤ــ أيْنَ حــواءُ؟، أيـــنَ آدمُ إذْ فـــا
تهما الخُلْدُ والثّـــوى والخلـــودُ؟

٥ــ أيْنَ هابيلُ، أيْنَ قابيلُ؟، إذْ هــ
ـذَا لِهـــــــذَا مُعَانِدٌ وحَسُودُ

٦ــ أيْنَ نوحٌ ومنْ نَجا مَعهُ بالفُلْـ
ـكِ؟، والعالمون طُرّاً شُـــــهودُ؟

٧ــ أسلَمَتْهُ الأيّامُ كالطّفْلِ للمَوْ
تِ، ولـــمْ يغْـــنِ عُمـــرُهُ الـــمَمْدُودُ

٨ــ أيْـــنَ عـــادٌ؟، بـــلْ أيْنَ جنّةُ عادِ
إرَمٍ؟ أيْنَ صَالِـــــــــحٌ وثَمُودُ؟

٩ــ أيْـــنَ إبراهيـــمُ الذي شادَ بيتَ اللّـ
ـــهِ؟، فهو المُعـــظَّمُ الـــمقْصُودُ

١٠ــ أيْنَ إسحاقُ، أيْنَ يعقوبُ؟، أم أيْـ
ـــنَ بَنُوهُ وعَدُّهُمْ والـــــعَدِيْدُ؟

١١ــ حَـــسَدُوا يُوسُفَ أخَـــاهُمْ فكَـــادو
هُ، وماتَ الحُسّادُ والمَحـــــسُودُ

١٢ــ وسُـــلَيْمَانُ فِـــي النُّـــبُوّةِ والمُلْـ
ـــكِ قَضَى مِثْلَ مـــا قَضَى داودُ

١٣ــ ذهبـــا بـــعدَ ما أُطيـــعَ لِـــذا الخَلْـ
ـقُ، وهـــذا لـــهُ أُلِيْنَ الـــحَدِيْدُ

١٤ــ وابـــنُ عـــمرانَ بـــعد آياته التّسـ
ـــعِ، وشَقّ الخِضَمَّ فَهـــوَ صَعِيْدُ

١٥ــ والمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَم، وَهو روْحُ اللّـ
ـــهِ كَادتْ تَقْضِي عَلَيْهِ الـــيَهُودُ

١٦ــ وقَـــضَى ســـيّدُ النّبِيّيـــنَ والـــها
دِي إلى الحـــقّ أحـــمدُ المَحـــمُودُ

١٧ــ وبنُـــوهُ وآلـــهُ الطّاهـــرون الـــزُّ
زُهْرُ، صَلّى عَلَيْهِمُ المَعـــــبُود

١٨ــ ونُـــجُـــومُ الـــسّمَـــاءِ منـــتثـــراتٌ
بَعـــدَ حـــيـــنٍ، ولِلْهَـــواءِ رُكُودُ

١٩ــ ولِنَارِ الدُّنيا التي تُوقَدُ الصَّخْـ
ـــرَ خُمُودٌ، وللماءِ جُمـــودُ

٢٠ــ وكذا للثّرى غداةَ يَقُومُ النّـ
ـــاسُ منْهَا تَزَلْزُلٌ وهُمُودُ

٢١ــ هـــذه الأُمّـــهاتُ نـــارٌ وتُربٌ
وهواءٌ رطبٌ ومَاءٌ بَرُودُ

٢٢ــ سوفَ يفنَى كما فَنِيْنَا، فَلا يَبْـ
ـــقَى منَ الخَلْقِ والدٌ وَوَلِيْدُ

٢٣ــ لا الشّقِيُّ الغَوِيُّ منْ نُوَبِ الأيْـ
ـيَامِ يَنْجُو، ولا السّعِيدُ الرَّشِيدُ

٢٤ــ وَمَـــتَى سَلّتِ الـــمَنَايا سُـــيُوفاً
فَـــالـــمَوالِيْ حَصِيدُهَا والـــعَبِيدُ

التخريجُ: نفح الطيب ٥/١٥٣، القصيدة كاملة.

البداية والنهاية ١٣/١٣٤ــ ١٣٥: عدا العاشر.



ـ الحوادث ٢٥: الأبيات ١، ٢، ٣، ٤، ٢٣، ٢٤.

الروايات:

٣ـ نفح الطيب: "إليهم".

٤ـ الحوادث: إذْ فاتهم.

٦ـ نفح الطيب: "فقيدُ".

٩ـ البداية والنهاية: "المعبودُ".

١٣ـ البداية والنهاية: "فغدوا بعدما".

نفح الطيب: "أطاع".

[١٠]

قال: (السريع)

١ـ مَنْ حرَّمَ الوِردَ علَى الوَارِدِ
مِنْ رِيقِ فِيكَ العَطِرِ البَارِدِ؟

٢ـ وركَّبَ البدرَ علَى بانَةٍ
تَميسُ في حِقْفِ نقاً هَامِدِ

٣ـ أخضَرَ في أحمرَ في أبيضٍ
كالزَّهرِ في غُصْنٍ بِهِ مَائِدِ

٤ـ بِمُقلَةٍ فِي جَفنِها صَارِمٌ
مُحكَّمٌ في مُهجَةِ الواجِدِ

٥ـ ووجْنَةٍ حُمرَتُها مِنْ دَمٍ
تَشْهَدُ بالقتْلِ علَى الشَّاهِدِ

٦ـ يَجحَدُ قَتْلِي وهْوَ بِي عَارِفٌ
أَفدِيهِ مِنْ مُعتَرِفٍ جَاحِدِ

٧ـ يَا رَاقِدَ اللَّيْلِ هَنِيئاً بِهِ
مَا السَّاهِدُ الأَجفَانِ كالرَّاقِدِ

٨ـ إرْثِ لِبَاكِي الجَفْنِ مُستَعبِرٍ
حَيْرانَ سَاهِي مُقْلَةٍ سَاهِدِ

٩ـ واعْجَبْ لِعَيْنٍ منهُ تبكي دماً
كيفَ جرَى مِنْ مدمعٍ جامِدِ

١٠ـ هَلْ لِزمانِ الوَصْلِ مِنْ عَوْدَةٍ
يحيَا بِقُربِ الزَّائِرِ العائِدِ؟

١١ـ ولَيلةٍ جادَ بهَا الدَّهرُ لِي
كَمْ أَخْلَفَ الوَعدَ مِنَ الواعِدِ

١٢ـ بِتُّ أُعاطِيهِ بِهَا قَهْوَةً
تُشْرِقُ كالدِّينَارِ للنَّاقِدِ

١٣ـ مُدامَةً بالشَّتْ فِيهَا، ولَمْ
أَصْبُ إلَى الطَّارِفِ والتَّالِدِ

التخريج: قلائد الجُمان ٩٨/١٠ـ ٩٩.

[١١]

قال: (مجزوء الكامل)

١ـ وافَى الرَّبيعُ بِوَرْدِهِ
ووَفَى الحَبِيبُ بِوَعْدِهِ

٢ـ فَأَباحَنا فِي وَصلِهِ
وأَرَاحَنَا مِنْ صَدِّهِ

٣ـ فاشْرَبْ علَى الوَرْدَيْنِ مِنْ
وَرْدِ الرِّيَاضِ ووَرْدِهِ

٤ـ مِنْ نَرجِسٍ فِي طرفِهِ
وبَنَفسَجٍ فِي خَدِّهِ

٥ـ وانْـظُرْ إلــى الغُصنَيْن منْ
قَـدْ الأراك وقـــــــــــدِّه
٦ـ وإلــى الأقـــاحِ وثَغـــره
وإلـــى النَّسيـــمِ ونَـدِّه
٧ـ وإلــى المُـدام وريقِ فَيْـ
ـــه بخمــــره وبشَهــــده
٨ـ والجـوُّ مُـعتدلُ النَّسيـ
ـــم ببـانه وبـرنْـده
٩ـ والطَّيْرُ تشْدُو فـي الـغُصُو
نِ مَـعَ الصَّبـــاحِ لوَجده
١٠ـ والزَّهرُ قـد لبسَ الصَّعيـ
ـدَ غلائلاً فـي بُرده
١١ـ فـغدا بـه المنثورُ يَنْـ
ـثُرُ لؤلـؤاً منْ عـــقده
١٢ـ أهـلاً بـه زَمَن الحَيَـــا
ة، وبالحبيـــب وقـصده
١٣ـ وبـورْده لـــوْ لَـمْ يكُنْ
عَهْـدُ الحبـــيْب كعَهده

التخريجُ:قلائد الجُمان ٩٨/١٠.

ـ قافية الرَّاء ـ

قال يذُمُّ المُرائينَ من الصوفية: (السريع)

١ـ قد لَبِسَ الصُّوفَ لترْك الصَّفا
مَشَايخُ العَصر لشُرْب العَصيرْ
٢ـ الـرَّقْصُ والشَّاهدُ من شأنِهم
شـــرٌّ طويلٌ تحـتَ ذَيْلٍ قَصيرْ

التخريجُ: قـلائد الجمان ٩٥/١٠، وفيات الأعيان ٣٧/٧، عقـود الجمان (الفاتح) ٣٤٩ ب، (عارف حكمت) ٣١٧ب، سـير أعلام النبـلاء ٣١٠/٢٢، الوافي بـالوفيات ٥٠٥/٢٨، شـذرات الذهب ١٢٠/٥، الكنى والألقاب ٣٣٤.

ـ غرر الخصائص الواضحة ٦٠: من دون عزو، وقـال ناشـرُهُ: "البـيتان لم أجدهما في المصادر والمراجع التي بين يدي"!

الروايات:

١ـ سير أعلام النبلاء: "مشايخ الوقـت". عقـود الجمان: "لبسوا".

٢ـ سـير اعلام النبـلاء" "الرقـص والأمرد من شأنهم".

غرر الخصائص الواضحة: "الرقص والتنهاد".

شذرات الذهب: "وقصروا للعشق أثوابهم".

[١٣]

كتاب إلى بعض الرؤساء ببغداد: (الكامل)

١ـ مَا جئتُ أسألُكَ المَوَاهبَ مَادحاً
إنِّي لمَـا أوليْتَني لَشَـكُورُ
٢ـ لكنْ أتَيْتُ عن المَعَالي مُخْبراً
لكَ أنَّ سَعْيَكَ عندَها مَشْكُورُ(٤٤)



التّخريجُ: وفيات الأعيان ٧/٤١، الوافي بالوفيات ٢٨/٥٠٥.

[١٤]

قال: (الكامل)

١ــ وافاكَ قبلَ تبَلُّجِ الفجرِ
ثَملَ اللّحاظِ مُبَلبَلَ الشَّعرِ

٢ــ سهرانَ قد غَزلَتْ لواحظُهُ
فتكحلَتْ بالغُنجِ والسّحْرِ

٣ــ نشْوانِ مُغْتبِقاً ومُصطبِحاً
يختالُ في طيٍّ وفي نَشْرِ

٤ــ متأوّدَ العطفَيْنِ منْ هيَفٍ
متجاذِبَ الرِّدفَيْنِ والخصْرِ

٥ــ قد كادتِ الصّهْباءُ تُسلِمُهُ
فيكونُ ما يدري ولا يدري

٦ــ فتَترجسَتْ ألحاظُ مُقْلتِه
وتورّدَتْ خدّاهُ بالخمْرِ

٧ــ فتَجشّمَ التّجميشَ منْ حذَرٍ
وقَضَتْ عليْه الكأسُ بالسُّكْرِ

٨ــ وزَهَا بنَفسجُ عارِضَيْه على
خدّيْه فوقَ شقائقٍ حُمْرِ

٩ــ وحكَتْ ثناياهُ وريقَتُهُ
نَورَ الأقاحي في ندى القَطْرِ

١٠ــ فكأنّما علِقَ الرّبيعُ به
فكساهُ جلباباً منَ الزّهْرِ

١١ــ وكأنَّ ريْحاناً بعارضه الـ
ـمنْظُومِ منْ شعَراتِه الخُضْرِ

١٢ــ مذْ نُصرتُ على العذُول به
وأقامَ خطُّ عِذارِه عُذري

١٣ــ لمسَى يُعاطيني المُدامَ، ومنْ
رشَفاتِ فيْه وثَغْرِه سُكْري

١٤ــ فشَربتُها كالشّمسِ منْ يدِه
ولثَمتُ منْهُ مُقبّلَ البدْرِ

١٥ــ فكأنّها أهدتْ إلى فمِه
ما فيْه منْ حبَبٍ ومنْ خمْرِ

١٦ــ وكأنّهُ منَحَ المُدامةَ ما
في فيْه منْ دُرٍّ ومنْ درٍّ

١٧ــ فتَضوّعتْ كالزّهرِ منْ عبَقٍ
وتوقّدتْ كالأنْجمِ الزُّهْرِ

١٨ــ نُوريّةُ نَوريّةُ النّشْرِ
دُرّيّةٌ داريّةُ العِطرِ

١٩ــ لطُفَتْ فأضْحتْ في زُجاجَتِها
شبَحاً يجُولُ بغامضِ الفكْرِ

٢٠ــ فتنَكّرتْ إذْ لا مَساسَ بها
وتعرّفَتْ بالعُرفِ والنُّكْرِ

التّخريجُ: قلائد الجُمان ١٠/٩٩.

الروايات:

١ــ في الأصل، ورد (ثمل) مرفوعاً، وكذلك

(سهران) و(نشوان) و(متأود) وفي الأبيات التالية، والصواب بالنصب على الحال، على ما أثبتناه.

المفردات:

٧ـ التجميش: الـمُغازلـة، وهـو ضَرْبٌ بقَرْص ولَعِب. لسان العرب: جمش.

[١٥]

كان كثير الدخول على الوزير القُمّيّ ناصر بـن مهدي[٥٥]، ثم صار إذا جاءَ يجلس ظاهر السـتر، فقال: (السريع)

١ـ قُولوا لمولانا الوزير الذي
أضـاعَ ودّي ونَوى هَجْري

٢ـ وَصِرتُ إنْ جئت إلـى بابِه
أجـلَسَني فـي ظـاهِرِ الـسِّتْر

٣ـ إنْ كانَ ذَنبـي أنَّني شـاعرٌ
فاصْفَحْ فَقَدْ تُبْـتُ منَ الشّعـرِ

التخريج: الحوادث ٢٥ـ ٢٦.

ـ ريحانة الألبا ٢/ ٦٥: الأخير فقط.

[١٦]

قال في معنىً لم يُسبق إليه: (الخفيف)

١ـ لا تَكُنْ واثقاً بمَـنْ كَظَمَ الغَيْـ
ـظَ اغتيالاً، وخَـفْ غَرارَ الـغَرُورِ

٢ـ فالظِبا المرهفـاتُ أقتَلُ مـا كـا
نَتْ إذا غاضَ ماؤهـا في الصـدور

التّخريجُ:

تاريخ إربـل ١/ ٤٠٥، قـلائد الجمان ١٠/ ٩٥، تذكرة ابـن العديم ٤٢٧، وفيات الأعيان ٧/ ٣٧، الوافي بالوفيات ٢٨/ ٥٠٢، عقود الجمان ٣٤٩ ب (الفاتح)، (عارف حكمت) ٣١٧ ب، أنوار الربيـع ٦/ ٢١٠.

الرّوايات:

١ـ قلائد الجمان: "أقطعُ".

٢ـ أنوار الربيع: "أفتك".

[١٧]

وله في زامر: (السريع)

١ـ وزَامـرٍ بـاتَ نَـديْماً لَنَا
مَـا بَيْنَ سكْرانٍ ومَخْمُورِ

٢ـ تَقَـتُلُنَا الخَـمْرُ ونَـحيَا بِـه
كـأنَّـهُ يَـنْفُـخُ في الـصُّورِ

التّخريجُ: قلائد الجمان ١٠/ ٩٦، الحوادث ٢٦.

ـ قافية السين ـ

[١٨]

قال: (الكامل)

١ـ قَبَّـلْتُ وَجْنَتَهُ فَألفَـتَ جِيْدَهُ
خَجَـلاً، وَمَاسَ بِعِطْفِهِ الـمَيَّاسِ

٢ـ فَانْهلَّ منْ خَـدَّيْه فوقَ عذارِه
عَـرَقٌ يُحَاكِي الـطَّلَّ فوقَ الآسِ



٣ـ فكأنَّني استَقطرْتُ وَرْدَ خُدُودِه
بتصاعـد الـزَّفَرَات منْ أنْفَاسي

التخريجُ:

تاريخ إربل ٣٨٦/١، قلائد الجمان ٩٤/١٠، وفيات الأعيان ٣٦/٧، الوافي بالوفيات ٥٠١/٢٨ ــ ٥٠٢، عقود الجمان (الفاتح) ٣٤٩ ب، (عارف حكمت) ٣١٧ أ، أنوار الربيع ٢١١/٦.

الروايات:

١ـ تاريخ اربل: "فألفت خدّه".
أنوار الربيع: "فألوى جيده".
الوافي بالوفيات: "ومال".

ـ قافية الضاد ـ

[١٩]

قال في جارية سوداء كانَ يَهواها، وهي حبشـيةٌ: (المتقارب)

١ـ وجَارِيةٍ مِـنْ بَنَاتِ الحبُو
شِ ذَاتِ جُفُونٍ صِحَاحٍ مِرَاضِ

٢ـ تَعَشَّقْتُهَا للتَّصَابي، فشِبْتُ
غَراماً، ولَمْ أَكُ بالـشَّيْبِ رَاضي

٣ـ وكُـنْتُ أُعـيِّرُها بالسَّوادِ
فصَارتْ تُعيِّرُني بالـبيَاضِ

التخريجُ: وفيات الاعيان ٣٧/٧، الغيث المسـجم ٢٧٢/٢، سير اعلام النبـلاء ٣١٠/٢٢، تاريخ الإسلام (٦٢١ــ ٦٣٠هـ) ٢٧٢، الوافي بالوفيات ٥٠٣/٢٨، معاهد التنصيص ١٥٣/١، أنوار الربيع ٥٦٣/٣.

الرّوايات:

١ـ سير أعلام النبلاء، الوافي بالوفيات: "بذات".

ـ قافية الطاء ـ

[٢٠]

قال: (الطويل)

١ـ كلفتُ بعِلْمِ المنجَنيقِ فَـلَمْ أَزَلْ
أحُثُّ رِكابي بـيـنَ نَاءٍ وشَاحِطِ

٢ـ وأقْـصِدُ حيطانَ الـبِلادِ وهَدمَهَا
ونهبَ نَواحِـيها ووَهْيَ المَرَابِطِ

٣ـ وعُدتُّ إلَى نَظْمِ القَرِيضِ لشِقْوَتي
فلَمْ أخْلُ في الحَالَيْنِ مِنْ قَصْدِ حَائطِ

التخريجُ: قلائد الجمان ٩٥/١٠.

ـ وفيات الأعيان ٣٧/٧، سير اعلام النبـلاء ٣١٠/٢٢، الغيث المسـجم ٤٣٣/٢ــ ٤٣٤، الوافي بالوفيات ٥٠٢/٢٨، فوات الوفيات ١٥٢/٤ــ ١٥٣، الحوادث ٢٥، شذرات الذهب ١٢٠/٥، الكنى والألقاب ٣٣٤: برواية مداخلة، أي ورود صدر الأول معَ عَجز الثاني، ولم يرد عجزُ الأول وصدرُ الثاني في هذه المصادر مجتمعةً.

الرّوايات:

١ــ وفيات الأعيان، سير أعلام النبلاء، فوات الوفيات:

كلفت بعلم المنجنيق ورميه
لهدم الصياصي وافتتاح المرابط

٣ــ سير أعلام النبلاء: "وعجتَ إلى فنّ القريض".

الحوادث: "ونظم القوافي والمديح لشقوتي".

ـ قافية العين ـ

[٢١]

قال يهجو الوزيرَ ناصرَ بن مهديّ: (الطويل)

١ــ خليـليَّ قُولا للخـليفة أحـمَدٍ:
تَوَقَّ ــ وقــاكَ اللهُ ــ ما أنت صانعُ

٢ــ وَزيرُكَ هذا بينَ أمــرَينِ فيهما
صنيعُكَ يا خيرَ البــريّةِ ضائعُ

٣ــ لــئنْ كــانَ حقّاً منْ سُلالةِ حيدرٍ
فَهذا وزيرٌ في الــخلافةِ طامعُ

٤ــ وإنْ كانَ فيمَا يدّعي غـيرَ صادقٍ
فأضيعُ مــا كانَتْ لَديهِ الــصّنائعُ

التّخريجُ: قــلائد الجمان ١٠/ ٩٣ــ ٩٤، الغيث المسجم ١/ ٩٠، الوافي بــالوفيات ٢٨/ ٥٠٣ ــ ٥٠٤، الحوادث ٢٦.

الرّوايات:

٢ــ الغيث المسجم: الوافي بالوفيات: "وقيت الشرّ".

الحوادث: "وقيت السّوء".

٣ــ الوافي بالوفيات: "سُلالة أحمد".

٤ــ الوافي بالوفيات: "الودائع".

[٢٢]

قال: (المتقارب)

١ــ وجَــاريَــةٍ عَــبَرَتْ للــطّوافِ
وَعَبْرَتُــهَا ــ حَــذَراً ــ تَدْمَــعُ

٢ــ فقلتُ: ادخُلِي البَــيْتَ لا تَــجْزَعي
فَفيْهِ الأمَــانُ لمَــــنْ يجْزَعُ

٣ــ مســـــدَانَــتُهُ لبَــني شَــيْـــبَةَ،
فَقَالَتْ: وَمِــنْ شَيْبَةٍ أفْزَعُ

التّخريجُ: قــلائد الجمان ١٠/ ٩٥، وفيات الأعيان ٧/ ٣٨، الهول المُعجب في القول بالموجب ١٥١، الوافي بالوفيات ٢٨/ ٥٠٣.

الرّوايـات:

ــ قلائد الجمان: "فزعاً".

المفردات:

٣ــ السدانة، مصدر: سدن، والسّادنُ خادم الكعبة وبيت الأصنام، والجمع السَّدَنَةُ.

بنو شيبة: أبناء شيبة بن عثمان بن طلحة بن عبد الدّار.

(من شيبــة أفرع)، أي الافتراع، فقــد كانت العرب تقــول للبكر إذا زُفّت إلى زوجها وافترعها: بــاتت



بليلة شيباء، وهي آخر ليلة من الشـــهر، أمّا إذا لم يقدر الزوجُ على افتضاضها فيقال: باتت بليلة حرة.

ـ قافية القاف ـ

[٢٣]

قال في غُلامٍ سكران: (المتقارب)

١ـ أتـــى ثَملاً قد أضلَّ الطَّرِيقَا
يَهُزُّ منَ السُكرِ عطفاً رَشِيقَـــــــا

٢ـ وقد أَخَذَتْ مِنْهُ كأسُ الـــمُدامِ
فجارتْ عليه صَبُوحـــاً غبـــوقَا

٣ـ وقـــد غَزَلتْ نَشوَةٌ مُـــقلتَاهُ
فَسلّتْ منَ الجَفْنِ عَضْبـــاً ذَلِيقَـــا

٤ـ وشَـــقّتْ بِســالِفَتَيه السُلافُ
فصيَّرت الـــوَرد منهُ شَقِيقَــــــا

٥ـ وبَلْبَلَ صُدغـــاً على عـــارضٍ
تشَابَهَ فـــي الوصفِ مِسكاً سحـــيقَا

٦ـ وقد أخجلَ الظَّبيَ لحظاً وجِيدَا
وأربَى علـــى الكـــأسِ ثغـــرا وريقَا

٧ـ وقَـــد أسْدَلَ الـــليلُ جلبـــابَهُ
فـــأسبَلَت الــــمُزْنُ غيثـــاً دفُوقَا

٨ـ فقُـــلتُ: هلُـــمَّ إلـــى مَـــنْزِلٍ
تَجِدني عَلَيْكَ حَنِيناً شَفِيقَـــــــا

٩ـ وكنـــتُ جـــدِيْراً خَـــلِيـــقاً بِـــهِ
وكـــــانَ بِمِثْلِي جديـــــراً خليــــقَا

١٠ـ فبتُّ أعاطِيْـــهِ كَـــأسَ المُـــدَامِ
وأَرْشُفُ منْ شَفَتَيْه الرَّحـــــــــيقَا

١١ـ إلى أنْ تَناشَتْ لهُ نَـــشْوةٌ
سُحَيـــراً أَبَى دُونَهَا أنْ يـــفِيْقَا

١٢ـ فـــعـــرَّيْتُهُ مـــنْ جَـــلابِيْبِهِ
فَأَشْبَه عُرْيَانَ غُصنـــاً وَرِيـــقَا

١٣ـ وأَلْـــحَقْـــتُهُ ثُـــمَّ جـــمَّشْتُهُ
وكـــانَ لَـــدَيَّ أسيـــــراً طَلِيْقَا

التخريج:قلائد الجُمان ٩٧/١٠.

الروايات:

٤ـ في الأصل: "ســالفتيه"، والصواب ما اثبـــتناه ليستقيم الوزن.

[٢٤]

رأى غلاماً يتعلم السباحة في نهر دجلة، وقد لبس تباناً أزرق وشدَّ عَلَى ظهره شـــكوةً منفوخةً، فقَالَ في ذلك:

(الكامل)

١ـ يا لَلرجال شكايتي منْ شَكْوَةٍ
أضْحَتْ تُعانِقُ مَنْ أُحبُّ وأعشقُ

٢ـ حملَتْ هوىً كَهَوايَ، إلاّ أنّها
تَطفُو، ويُثْقِلني الغَرَامُ فأغرقُ

٣ـ ويُـــغِيْرُني التُبَّانُ عندَ عِناقِه
أردافَهُ، فَهُوَ الـــعَدُوُّ الأزرقُ



التُّخريجُ: قلائد الجمان ١٠/٩٣، وفيات الأعيان ٧/ ٣٨، الوافي بالوفيات ٢٨/٥٠٥ ـ ٥٠٦، عقود الجمان (الفاتح) ٣٤٩ ب، عقود الجمان (عارف حكمت) ٣١٧ب، مراتع الغزلان ٧٧ أ.

الرّوايات:

١ ـ مرتع الغزلان: يا قوم إنّ شكيتي.

٢ ـ قلائد الجمان:

حملت هوى كهواي فهي بوصله

تقفو ويبكيني الغرام فأغرق

المفردات:

١ ـ الشكوة: وعاء من الجلد.

٣ ـ التبّان: سَراويلُ صغير مقدارُ شبْر يستر العورة المغلّظة فقط يكون للملاّحين. لسان العرب (تبن).

[٢٥]

قال في غُلامٍ لابس قَباءٍ أصفر: (الخفيف)

١ ـ قُـلْتُ لَـمَّا بَـدا لَـنَا في قَباءٍ
أصــفرٍ فاقعٍ: لكَ اللّـهُ واقي

٢ ـ عشــقَتْكَ الثّيابُ، قال: أما تلْـ
ـحظُها في مَلابِسِ الـعُشّاقِ؟

٣ ـ قُلتُ: هلْ صُفرَةٌ تكونُ مَعَ الوَصْـ
ـلِ؟، فَقالَ: اصفرارُها للفِـراقِ

التُّخريجُ: قلائد الجمان ١٠/٩٧.

ـ قافية الكاف ـ

[٢٦]

قال: (الخفيف)

١ ـ قَد نَفى جُودُكَ الكِرامَ، فَـلا نُثْـ
ـبِتُ في النّاسِ مُحـسِناً إلاّكا

٢ ـ فَكَـمَا قِـيلَ: لا إلــهَ سِوَى اللّـ
ـهِ، كذا قِيلَ: لا كَريمَ سواكا

التخريج: الوافي بالوفيات ٢٨/ ٥٠٠.

ـ قافية اللام ـ

[٢٧]

قال: (مخلع البسيط)

١ ـ أهلاً بوجْهٍ كالبَدرِ حُسناً
صَـيّرني حُبُّهُ هِـلالا

٢ ـ قد رَقّ حَتّى لَحَظْتُ فيْهِ
سَوادَ عيْنَي فَخِلْتُ خَالا

٣ ـ فرأينا الدجى وقد سحب البد
رَ إليــه من قُرطه بهلالِ

التخريجُ: كشف الحال في وصف الخال ٢٧٦، أعيان العصر ٤/٤٦ـ٤، النجوم الزاهرة ٧/٢٢٥، صحائف الحسنات في وصف الخال ١٤١، مراتع الغزلان ق١٥٧ ب، الدرّ النفيس ق٢١٢، روض الآداب ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

ـ قطف الأزهار ٣٩٣، الروض النّضر ٢/١٧٣:



من دون عَزْو.

الرّوايات:

١ــ صحائف الحسنات: "كبدر حسنا صيّرني وجهه"

وفي الصدر خلل وزيادة في الوزن.

[٢٨]

انقطع عن الوزير ناصر بن مهديّ القمّي مدة، فلما دخل إليه أنكر عليه انقطاعه، فقال: (الوافر)

١ــ وقالوا: قــد صَــدَدْتَ وملْتَ عنّا
فقُلْتُ: أبيتُ تَكْرارَ المحــال

٢ــ أنِــفْتُ مِــنَ الــوِدادِ إلــى أُناسٍ
رأَوا حَالي ولَمْ يرثُوا لحَالي

التّخريجُ: الحوادث ٢٦.

[٢٩]

قال في غُلامٍ رآهُ يُسرِّحُ شعرَهُ، وقد علقَ مرودُهُ في خصلة من شعره، والغلام يَميلُ بوجهه إلى قِبَل أذنه ليُخلِّصَ المرودَ: (الخفيف)

١ــ كيــفَ يسخو لعَاشقٍ بوصَالٍ
بَاخلٌ في الكرَى بِطَيْفِ الــخَيَالِ؟

٢ــ عَلِقَ القرطُ حينَ بَلْبَلَ صُدغَيْــ
ــــهِ بِــداجٍ منْ فَرعِهِ كاللــيَالي

٣ــ فرأينا الدجى وقد سحب البد
رَ إليه مــن قــرطــه بهــلال

التّخريجُ: الوافي بــالوفيات ٢٨/٥، المســتفاد من تاريخ بغداد ١٩٩.

قلائد الجمان ١/٩٧:عدا الاول.

الرّوايات:

١ــ المستفاد: "العاشق"، ولا يستقيم به الوزن.

[٣٠]

قال: (البسيط)

١ــ شَكوْتُ مِــنْهُ إليه جَوْرَهُ فَبَكى
واحمرَّ منْ خَجَلٍ واصفرَّ منْ وجَلِ

٢ــ بالورْدِ والياسمِيْنِ الغَضِّ مُنْغَمِسٌ
في الطّلِّ بينَ البُكَا والعُذْرِ والعَذَلِ

التّخريجُ: تاريخ الاســــلام (٦٢١ــ ٦٣٠هـ) ٢٧١، الوافي بالوفيات ٥٠١/٢٨، المســتفاد من تاريخ بغداد ١٩٩.

الرّوايات:

٢ــ الوافي بالوفيات: "في الظلّ.... والغزل".

[٣١]

قالَ لمّا كَبُرَ وضَعُفَتْ حركتُهُ وصار إذا مشى يتوكأ على عَصا: (مجزوء الكامل)

١ــ ألقيــتُ عَــنْ يدِيَ العَصَا
زمَــن الــشّبِيْبَةِ للــنُّزُولِ

٢ــ وحَــمَلتُها لَـــمّا دعــا
داعــي المشيب إلى الرَّحيْل

التّخريجُ: وفيات الأعيان ٤٠/٧، الوافي بالوفيات

٥٠٠/٢٨.

[٣٢]

قال: (الخفيف)

١ــ قـلتُ لـمّا صَدّتْ فلانةُ عنّي:
واصليني ولو بطيفِ الخيالِ

٢ــ قالت: الطّيفُ فيه شُبْهَةُ وَصْلٍ
مِــنْ حلالٍ، ولَمْ أكُنْ لحلالِ

التخريجُ: قلائد الجمان ٩٤/١٠.

[٣٣]

قال: (الكامل)

١ــ قالوا: نَرَاهُ يَسُلُّ شَــعْرَ عِــذارِه
وسِبالَهُ مُستهتِراً بزوالِـــهِ

٢ــ فَــتَسَلَّ عَــنْهُ وخُذْ حَــبيبًا غيرَهُ،
فأجبْتُهُم: لا زِلْتُ عَبْدَ وِصالِه

٣ــ هَلْ يَحسُنُ السّلوانُ عَنْ حِبٍّ يَرَى
أنْ لا يُفارِقَني بِنَتْفِ سِبالِه

التخريجُ: وفيات الأعيان ٣٩/٧، الوافي بــالوفيات ٥٠٥/٢٨، عقود الجمان (الفاتح) ٣٤٩ ب، عقــود الجمان (عارف حكمت) ٣١٧ ب.

المفردات:

١ــ السبال: جمع السبــلة، وهي ما ظهر من مُقَدَّم اللحية بعد العارضَيْن. لسان العرب (سبل).

٣ــ الحِبّ: الحبيب.

ـ قافية الميم ـ

[٣٤]

وله في غلام ثقيل الروادف: (مخلّع البسيط)

١ــ يُقْعِدُهُ في النُّهُوضِ رِدفٌ
قِــيامَتي دُونَــهُ تَــقُومُ

٢ــ أفْــدِيْه مِنْ مُقعَــدٍ مُقيمٍ
عِندي بِــهِ المُقْعِدُ المُقِيْمُ

التخريجُ: قلائد الجمان ٩٧/١٠، الحوادث ٢٦.

[٣٥]

وكان ببغداد شخصٌ يقال له ابــن بشــران، وكانَ كثيرَ الأراجيف، فمُنِعَ من ذلك، فقــعدَ على الطريق يُنَجِّمُ، فقال فيه ابن صابر: (الكامل)

١ــ إنَّ ابــنَ بــشْرانٍ عَــلى عِــلّاته
مِنْ خيفَةِ السُّلْطانِ صارَ مُنَجِّمَا

٢ــ طُبِعَ المَشُومُ على الخلافِ فَلَمْ يُطِقْ
في الأرضِ إرجافاً، فأرْجَفَ في السّمَا

التَّخريجُ: قــلائد الجمان ٩٥/١٠، وفيات الأعيان ٤٠/٧، الوافي بالوفيات ٥٠٤/٢٨.

الرّوايات:

١ــ وفيات الأعيَان: "أنَّ ابن بشران ولست ألومه"، وذكر المحقــــق في الهامش: "على علاته" في نســـختين من "الوفيات"، وهو ما يُطابــق الرواية المثبتة.



٢ــ وفيات الأعيان: الوافي بالوفيات: على الفضُول.

[٣٦]

قال في إنسان يُلقّب بالشمس: (الخفيف)

١ــ لقّبوني بالنَّجْم جهلاً، كما بالشّـ
ـمْس قد لقّبــوكَ مِنْ غيْرِ علْم

٢ــ فالّذي يستضي بنُورك يــا شمـ
ـسُ كمَنْ يهتدي السّبيلَ بنَجْمي

٣ــ في ظلام هذا، وذا في ضلال،
فــكلانا كــاسمٍ علــى غيْرِ جسْم

التّخريجُ: قلائد الجمان ١٠/٩٣.

[٣٧]

قال حين لقّبوهُ بالنجم: (الوافر)

١ــ وكنتُ سَمعتُ أنّ الجنّ عند اسْـ
ـتراق السّمع تُقْذَفُ بــــالنُّجُوم[٤٨]

٢ــ فلّمــا أن علَــوتُ وصــرتُ نَــجْماً
رُجِمْتُ بكُلّ شيْطانٍ رَجيْم

٣ــ فلا تَعجــبْ لــذا، واعــجَبْ لحَــظٍّ
يُغَيِّرُ حــــالَةَ الوضْع القـــديْم

التّخريجُ: قلائد الجمان ١٠/٩٤، تذكرة ابــن العديم ٤٢٧.

ــ شذرات الذهب ٥/١٢٠.

ــ ذيل مرآة الزمان ١/٩٤، الوافي بــــــالوفيات ٦/٢٤٧: ١و٢، تمثّل بهما نجم الدين بن المنفاخ (ت ٣٢٥هـ).

الرّوايات:

١ــ ذيل مرآة الزمان: "تَرجمُ بالرجوم".
شذرات الذهب: "يقذف بالرجوم".

٢ــ ذيل مرآة الزمان: "رُميتُ بكلّ".

[٣٨]

قال يمدحُ الإمام أمير المؤمنين الناصر لدين الله[٤٩]: (البسيط)

١ــ مَاضي العَزيمَة إذْ تنبُو السُّــيوفُ وقــد
تُنبي معاصمهُ عن عاصمٍ حامي

٢ــ فـــي درعـــه ذَكَــرٌ بالــذِّكْرِ مُـــدّرِعٌ
فـــي كفّه ذكَرٌ فـــي ذِكْـــره نامي

٣ــ ردُ الرُّدَيْــنيّةَ الــسُّمْرَ الــطّوالَ إلـــى الــ
ـإقليم بـــالخطِّ منْ خطِّ بـــأقـــلام

٤ــ وذاك طــولاً وعَرضــاً فـــي تـــطوّلــه
منْ عُرفه عـــارضٌ منْ سَيْبه هامي

٥ــ يَهْــمي بـــه الــهامُ، والآجــالُ جائــلــةٌ
بحَدِّ صَمصَامةٍ فـــي كــفِّ صَمْصَـــام

٦ــ والبيْضُ في البَيْــــضِ، والأعــناقُ مُعنقةٌ
والسُّمْرُ قد حُطمَتْ في كُلِّ حطّام

٧ــ والقَــلْــبُ مُنقــلبٌ منــهُــمْ بــمَيْــسرَةٍ
مــأسُورةٍ، وجَناحٍ جائــحٍ دامي

٨ــ فمنــهُ إنْ أظلمَــتْ أرجــاؤهــا قــمَــرٌ
جَــلا مُحيّــاهُ عــنْ ظُلْمٍ وإظلام

٩ــ القَلبُ والطَّرفُ ظَلاَّ متــَـزلَيْنِ لَــهُ
والطَّرفُ والقَــلبُ فـــي جَهْدٍ وإيلامِ

التخريجُ: قلائد الجُمان ١٠/٩٦.

المفـردات:

٩ــ القَــلب: الكوكب الأحــمر، من منازل الجوزاء.

الأنوار في مواسم العرب ٧٤.

الطرف: النَّظَر، ويأتي بمعنى: كوكبـان من كواكب الجوزاء، بين يدي الجبــهة. الأنواء في مواسـم العرب ٥٩.

الطرف: الفرس. وتُلاحظُ التورية هنا.

الهوامش

(١) ترجمته في: قـلائد الجمان ١٠/٩٢ـ٩٩، التكملة لوفيات النقـلة ٣/٢٤٢، وفيات الأعيان ٧/٣٥ـ٤٦، تاريخ الإسـلام (٦٢١ـ٦٣٠هـ) ٢٧١ـ٢٧٢، سـير أعلام النبــلاء ٢٢/٣٠٩، الوافي بالوفيات ٢٨/٤٩٩ـ٥٠٦، الحوادث ٢٤ـ ٢٧، البــداية والنهاية ١٣/١٢٥ـ١٢٦، عقــود الجمان (الفاتح) ٣٤٩ب، عقود الجمان (عارف حـكمت) ٣١٧، إكمال الإكمال ٥/١٥٧، شذرات الذهب ٥/١٢٠، بدائع الزهور ١ـ١/ ٢٦٢، الأعلام ٨/١٩٩، معجم المؤلفين ١٣/٢٥٠، الكنى والألقاب ٣٣٤ـ٣٣٥، تاريخ الأدب العربي ٣/٤٩٢ـ٤٩٣.

ومن الطريف أن أذكر أن لسان الدين بن الخطيب (ت ٧٧٦هـ) أورد في كتابه، السحـر والشعـر ١٨٧ نتفتة لـ(نجم الدين بـن بـطريق)، فترجم له محققاه على أنه: نجم الدين أبـو يوسـف يعقوب بن صابر المنجنيقي المتوفى سنة ٦٢٦هـ، وهي ترجمة غير صحيحة، ولم ينتبها إلى أن المنجنيقي لم يرد في نسبه اسم (بطريق)! فخلطا بينه وبين، عليّ بن يحيى بن الحسن بن الحسين بن علي بـن محمدْ بـن نصر بـن حمدون بـن مالك البطريق الأسدي الحلّي(ت٦٤٢هـ)، وينظر كتابنا عنه.

(٢) عقود الجمان (عارف حكمت)؛ "يعقـوب بـن حبـاب"! وورد صواباً في نسخة (الفاتح).
الوافي بالوفيات: "بن ابي البركات".

(٣) المنجنيق والمنجنيق، بـفتح الميم وكسـرها، والمنجنوق القذاف التي ترمى بـها الحجارة، دخيل أعجمي معرب، وأصلها بالفارسـية من جي نيك، أي ما أجودني وهي مؤنثة. لسـان العرب (مجنق).

(٤) قلائد الجمان ١٠/٩٣.

(٥) إكمال الإكمال ٥/١٥٧.

(٦) ترجمته في: ذيل تاريخ مدينة السلام ٥/٩٢.

(٧) ترجمته في: المختصر المحتاج اليه ١/٢٠٥، ذيل تاريخ مدينة السـلام ١/٣٥٥، وقـد ورد بـعد (سـركيل) علامة تعجب في: إكمال الإكمال، دلالة على شك محققه عبد الرحمن

ابن يحيى المعلميّ بالاسم، لأنه لم يعرفه.

(٨) ينظر: قلائد الجمان ١٠/٩٢.

(٩) قلائد الجمان ١/٦٣.

(١٠) وفيات الأعيان: ٧/٤٠، ونقـــل عنه الخير الصفدي في: الغيث المسجم ٢/١٧٦، وابن معصوم في: أنوار الربيع ٣/١٧-١٨.

(١١) ديوان التلعفري ١٣٤.

(١٢) ترجمته في: فـوات الوفيات ٤/١٥٠-١٥٦، الـوافي بـــالوفيات ٢٥/٦٦٧-٦٧٧، الدليل الشـــافي ٢/٧٣٥، ومقدمة شعره المجموع بتحقيقنا، مجلة جامعة القادسية، ع١-، ٢٠١١م، والنتفة فيه برقم (١).

(١٣) فوات الوفيات ٤/١٥٢، الوافي بالوفيات ٣٧/٢٥٢.

مع العلم أن بيتي التنجنيقيّ الآتيين أشار إليهما الصفديُ بعد بيتي الذهبيّ مباشرة، بقوله: "قلت" وسوف يأتي إن شاء الله تعالى في ترجمة يعقوب بن صابـر المنجنيقـيّ شـيء من هذه المـادة". ثم ذكرهمـــا في ترجمتـه في ٢٨/٥٠٢، عدا صدر الثاني إذ ورد بياضاً، ولم يستطع ابـراهيم شبـوح محقق هذا الجزء. وفيه ترجمته. رمه.

(١٤) وفيات الأعيان ٧/٤٠، هدية العارفين ٢/٢٣٠.

(١٥) وفيات الأعيان ٢/٢٣٠.

(١٦) وفيات الأعيان ٧/٤٠، تاريخ الإســـــــــلام (٦٢١-٦٣٠هـ) ٢٧١، كشـــف الظنون ٢/١١٦٧، هدية العارفين ٢/٢٣٠، معجـم المؤلفـــين ١٣/٢٥٠، الأعـلام ٨/١٩٩، عمدة السالك.

الوافي بالوفيات ٢٨/٥٠٠: "عدة السالك".

(١٧) قـــلائد الجمان ١٠/٩٣، إيضاح المكنون ٢/٢١٩، هدية العارفين ٢/٢٣٠.

(١٨) عفيف الدين عليّ بن عدلان بن حمّاد بن عليّ الموصليّ، أديب ونحوي، واشـتهر بحلّ الألغاز. ترجمته في: فوات الوفيات ٣/٤٣-٤٦، بغية الوعاة ٣٤٣.

(١٩) عني بـــالحديث، ورحـــل في طلبه، ومات ولم يبـــلغ الأربعين. من مصنفاته: "معجم شيوخه". ترجمته في: العبر، ٥/١٢١، سـير أعلام النبـلاء ٢٢/٣٧٠-٣٧١، شـذرات الذهب ٥/١٣٧-١٣٨، الأعلام ٥/٦٢.

(٢٠) تاريخ الإسلام (٦٢١-٦٣٠هـ) ٢٧١.

(٢١) محمد بـن سـعيد بـن يحيى، أبـو عبـد الله ابـن الدبـيثي: مؤرخ، من حـفاظ الحديث. نسبـته إلى (ديـيثا) من نواحـــي واسط، توفي ببغداد سنة ٦٣٧هـ. من أشهر تصانيفه: (ذيل تاريخ مدينة السلام)، طبع محققـاً كاملاً ببـيروت في خمســة أجزاء. ترجمته في: وفيـــات الأعيان ٤/٣٩٤، غاية النهاية ٢/١٤٥، العبر ٣/٢٣٠، الوافي بـالوفيات ٣/١٠٢-١٠٤، الأعلام ٦/١٣٩.

(٢٢) هذه الترجمة لم ترد في كتاب ابن الدبيثي المطبوع، بل نقلها ابن خلكان في: وفيات الأعيان ٧/٣٦.

(٢٣) محمد بـن محمود بـن الحسـن بـن هبـة الله بـن محاســن، محب الدين ابـن النجار، مؤرخ حـافظ للحـديث، ولد ببـغداد، ورحـــل إلى الشـام ومصر والحجاز وفارس وغيرها. من أشـــهر مصنفاته: (ذيل تاريخ بـغداد). ترجمته في: العبر ٥/٩، فوات الوفيـات ٤/٣٦، الـوافي بـــــالوفيات ٥/٩، مـرآة الجنـان ٤/١١١، شذرات الذهب ٥/٢٢٦.

(٢٤) الوافي بالوفيات ٢٨/ ٤٩٩-٥٠٠.

(٢٥) تاريخ الإسلام (٦٥١ـ ٦٦٠هـ) ١٨١ـ ١٨٢.

(٢٦) تاريخ اربل ١/٣٨٦.

(٢٧) تاريخ إربل ١/٤٠٥.

(٢٨) هي مدينة: الكاظمية، ببغداد اليوم، وقد أشار المرحوم الشيخ محمد حسن آل ياسين الى مدفنه في كتابه: تاريخ المشهد الكاظمي ٢٩٥، برجوعه الى: وفيات الأعيان.

(٢٩) تاريخ الاسلام (٦٢١ ـ ٦٣٠هـ) ٢٧١، الوافي بالوفيات ٤٩٩/٢٨.

(٣٠) وفيات الأعيان ٣٨/٧.

(٣١) البداية والنهاية١٣ /٤١٣.

(٣٢) الوافي بالوفيات ٢٨/ ٥٠٤.

(٣٣) وفيات الأعيان ٣٧/٧.

(٣٤) في نقد الشعر العربي المعاصر ٣١.

(٣٥) قلائد الجمان ١٠/ ٩٣.

(٣٦) في الشعر الإسلامي والأموي: ٢١.

(٣٧) خزانة الأدب ١٠٦/٥.

(٣٨) تطور الشعر العربي الحديث في العراق ٢٤٥.

(٣٩) شعر يوسف بن لؤلؤ الذهبي ٢٧.

(٤٠) موسيقى الشعر ١٩١.

(٤١) العروض والقافية دراسة وتطبيق ١٢٥.

(٤٢) موسيقى الشعر ٢٤٦.

(٤٣) لكن لم يصدر منه سوى الجزء التاسع الذي حققه المرحوم د. مصطفى جواد، ببغداد، ١٩٣٤م.

(٤٤) البيتان هما:

ألقني فـي لظى فـإن غيّرتني
فتيقّن أن لست بـاليـاقــوت

شمل النسج كـلّ من حـاك، لكن
نسج داود ليس كـالعنكبـوت

والقاضي الفاضل هو عبد الرحيم بن علي البيساني، الوزير الكاتب الشاعر، توفي سـنة ٥٩٦هـ. ترجمته في: وفيات الأعيان ١٥٨/٣، النجوم الزاهرة ١٥٦/٦، شذرات الذهب ٣٢٤/٤، الأعلام ٣٤٦/٣.

(٤٥) المحول: بـليدة حسنة طيبـة نزهة كثيرة البسـاتين والفواكه والأسـواق والمياه، بينها وبين بغداد فرسـخ. معجم البلدان (المحول).

(٤٦) العجز اقتباس من سورة الإسراء ١٩.

(٤٧) أبـو الحسـن ناصر بـن مهدي بـن حمزة العلوي المازندراني الرازي، انتقل الى بغداد، وتقلد نيابـة الوزارة للخليفة الناصر لدين الله سنة ٥٩٢هـ، ثم تقلد الوزارة سنة ٦٠٢هـ وحمدت سيرته، حارب المماليك المتحكّمين بـدار الخلافة، فأكثروا من القول فيه، فعزله الخليفة سنة ٦٠٤هـ واكرمه، فأقـام محترماً الى ان توفي ببـغداد سـنة ٦١٧هـ ودفن بمقابـر قـريش. ترجمته في: الكامل في التاريخ ١٢/٤٨، ١٠٧، ١٠٨، ١٥٤، الأعلام ٣٠٥/٧ــ٣، تاريخ المشهد الكاظمي ٢٩٥.

(٤٨) العجز اقتباس من: سورة الحجر ١٧ـ ١٨.

(٤٩) أحمد بن الحسن المستضيء بأمر الله بن المستنجد، بويع بـالخلافة بـعد موت أبـيه سـنة ٥٧٥هـ، وكان له اشـتغال بـالحديث، واسـتمرت خلافته نحو ٤٧ سـنة. توفي سـنة ٦٢٢هـ. ترجمته في: ذيل تاريخ مدينة السـلام بـغداد ٢٣١/١ـ ٢٣٦، مرآة الزمـان ٦٣٥/٨، مفرج الكـروب ١٦٣/٤، سير أعلام النبلاء ١٩٢/٢٢، العبر ٨٧/٥، فوات الوفيات ٦٦/١، الوافي بالوفيات ٣١٠/٦.



المصادر والمراجع

ـ المخطوطات:

ـ الدر النفيس فيما زاد على جنان الجناس وأجناس التجنيس، محمد بن حسن النواجي (ت٨٥٩هـ)، دار الكتب المصرية، رقم ٢٩٦ ـ بلاغة.

ـ ديوان الأدب، شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي (ت١٠٦٩هـ)، مكتبة المتحف العراقي (دار المخطوطات) رقم ٥٨٥.

ـ عقود الجمان؛ ذيل وفيات الأعيان: محمد بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، مكتبة الفاتح باستانبول، رقم ٤٤٣٤، ومخطوطة عارف حكمت بالمدينة المنوّرة، رقم الحفظ ٣٩٠٠، الرقم العام ٩٠٠/١٥٤.

ـ قطف الأزهار في بدائع النكات والألغاز، عبد الله الأزهري، دار الكتب المصرية، رقم ٦٥٣ـ ادب تيمور.

ـ مرائع الغزلان في وصف الحسان من الغلمان، محمد بن حسن النواجي (ت٨٥٩هـ)، مخطوط، مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنوّرة، الرقم العام ٣٢٣٣، رقم التصنيف ٢٠٤.

المطبوعات:

ـ الأعلام: خير الدين الزركلي (ت١٣٦٩هـ)، دار العلم للملايين، ط٤، بيروت، ١٩٧٩م.

ـ أعيان العصر وأعوان النصر، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت٧٦٤هـ)، تحقيق د. علي أبو زيد وآخرين، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٨م.

ـ الإكمال في رفع الارتياب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والأنساب، الأمير الحافظ ابن ماكولا (ت٤٢٢هـ)، تحقيق يحيى عبد الرحمن المعلمي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

ـ الأنواء في مواسم العرب: عبد الله بن مسلم بن قتيبة(ت٢٧٦هـ)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨م.

ـ أنوار الربيع في انواع البديع: ابن معصوم المدني (ت١١٢٠هـ)، تحقيق شاكر هادي شكر، مطبعة النعمان، ط١، النجف الأشرف، ١٩٦٨م ـ ١٩٦٩م.

ـ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل باشا البابلي البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

ـ بدائع الزهور في وقائع الدهور، إبن إياس الحنفي (ت٩٣٠هـ)، حققها محمد مصطفى زيادة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

ـ البداية والنهاية: إسماعيل بن عمر بن كثير (ت٧٧٤هـ)، مكتبة المعارف، ط٢، بيروت، ١٩٧٧م.

ـ تأريخ الأدب العربي، د. عمر فروخ، بيروت دار العلم للملايين، ط١، بيروت، ١٩٨١م.

ـ تاريخ اربل، أبو البركات شرف الدين مبارك بن أحمد بن مبارك بن موهوب بن غنيمة بن غالب بن المستوفي (ت٦٣٧هـ)، تحقيق سامي بن السيد خمّاس الصقار، بغداد، ١٩٨٠م.

ـ تأريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، محمد بن أحمد بن

عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٠م.

- تاريخ الخلفاء، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق إبراهيم صالح، دار صادر، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

- تاريخ المشهد الكاظمي، الشيخ محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

- تذكرة ابن العديم، كمال الدين ابن أبي جرادة (ت٦٦٠هـ)، عني بتحقيقه إبراهيم صالح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٩م.

- التكملة لوفيات النقلة، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت٦٥٦هـ)، تحقيق د. بشار عواد معروف، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٧١م.

- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨م.

- حلبة الكميت في الأدب والنوادر والفكاهات المتعلقة بالخمريات، محمد بن الحسن النواجي (ت٨٥٩هـ)، المكتبة العلامية، مصر، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.

- الحوادث، مجهول من القرن الثامن الهجري، تحقيق د. بشار عواد معروف ود. عماد عبد السلام رؤوف، بيروت، ١٩٩٧م.

- خزانة الأدب وغاية الأرب، أبو بكر بن علي بن حجة الحموي (ت٨٣٧هـ)، تحقيق د. كوكب دياب، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٥م.

- ديوان العزازي (ت٧١٠هـ)، حققه وقدم له د. رضا رجب، دار الينابيع، دمشق، ٢٠٠٤م.

- ذيل مرآة الزمان، محمد بن موسى اليونيني (ت٧٢٦هـ)، مجلس المعارف العثمانية، الهند، ١٩٥٤، ١٩٥٥.

- الروض النضر في ترجمة أدباء العصر، عصام الدين العمري (ت١١٨٤هـ)، تحقيق د. سليم النعيمي، بغداد، ١٩٧٥م.

- ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي (١٠٦٩هـ) تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، ١٩٦٧م.

- السحر والشعر، لسان الدين بن الخطيب السلماني (ت٧٧٦هـ)، تحقيق ودراسة د. محمد كمال شبانة وإبراهيم محمد حسن الجمل، دار الفضيلة، القاهرة، ١٩٩٩م.

- سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(ت٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

- شعر ابن الصفار الماردیني (ت٦٥٨هـ)، جمع وتحقيق ودراسة د. عباس هاني الجراخ مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية، جامعة القادسية، ع١، ٢، ٢٠١١م.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ)، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥١هـ.

- صحائف الحسنات في وصف الخال، محمد بن حسن النواجي (ت٨٥٩هـ)، تحقيق ودراسة د. حسن محمد عبد الهادي، دار الينابيع، عمان، ٢٠٠٠م.

- العبر في خبر من غبر، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٦هـ.

- العروض والقافية دراسة وتطبيق في شعر الشطرين والشعر الحر، د. عبد الرضا علي، مؤسسة دار الكتب، الموصل، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- علي بن البطريق الحلي، حياته وشعره (ت٦٤٢هـ)، جمع وتحقيق ودراسة د. عباس هاني الجراخ، مركز بابل



للدراسات الحضارية والتأريخية، جامعة بابل، ٢٠٠٩م.
- غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، محمد بن احمد بن سالم السفاريني الحنبلي، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- الغيث المسجم في شرح لامية العجم: خليل بن أيبك الصفدي (ت٧٦٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٧٥م.
- فوات الوفيات والذيل عليها، محمد بن شاكر الكتبي (ت٧٦٤هـ)، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٣م.
- في الشعر الإسلامي والأموي" د. عبد القادر القط، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٥م.
- في نقد الشعر العربي المعاصر، دراسة جمالية، د. رمضان الصباغ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩٩٨م.
- قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، كمال الدين المبارك بن الشعار الموصلي (ت٦٥٤هـ)، تحقيق كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ)، استانبول، ١٩٤١م.
- الكشف والتنبيه على الوصف والتشبيه، خليل بن ايبك الصفدي (ت٧٦٤هـ)، تحقيق هلال ناجي ووليد بن أحمد بن الحسين الزبيري، ليدز، بريطانيا، ١٩٩٩م.
- الكشكول، بهاء الدين محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي (ت١٠٣١هـ)، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
- الكنى والألقاب، الشيخ عباس القمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٥هـ.
- لسان العرب، ابن منظور الإفريقي (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٥م.
- المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، انتقاء الحافظ أبي الحسن أحمد بن أيبك بن عبد الله الحسامي المعروف بابن الدمياطي (ت٧٤٩هـ)، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤.
- معاهد التنصيص، عبد الرحيم العباسي (ت٩٦٣هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٤٨م.
- معجم البلدان، ياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ)، دار صادر، دار بيروت، بيروت، ١٩٦٥م.
- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي (ت٨٧٤هـ)، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٦م.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن المقري التلمساني (ت١٠٤١هـ)، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧م.
- نهاية الأرب، أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت٧٣٣هـ)، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٢٤هـ/١٩٢٣م.
- الهول المعجب في القول بالموجب، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت٧٦٤هـ)، تحقيق د. محمد عبد المجيد لاشين، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٥م.
- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت٧٦٤هـ)، تحقيق جماعة من المحققين العرب والمستشرقين.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد ابن خلكان (ت٦٨١هـ)، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٨.